الإسلام فى إيران

منذ الهجرة حتى نهاية القرن التاسع الهجرى

إيليا با ولويج بطر وشفسكى

نقله عن الفارسية وقدم له وعلق

دكتور / السباعى محمد السباعى

القاهرة إبريل
٢٠٠٥



الإسلام فى إيران

منذ الهجرة حتى نهاية القرن التاسع الهجرى

إيليا با ولويج بطروشفسكى

نقله عن الفارسية وقدم له وعلق عليه

دكتور السباعى محمد السباعى

القاهرة ابريل ٢٠٠٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

هذه طبعة جديدة لكتاب "الإسلام فى إيران"، تشتمل على اثنى عشر فصلا من فصول هذا الكتاب الذى احتوى على ثلاثة عشر فصلاً، لم أتمكن من اضافة الفصل المتبقى وعنوانه ..قانون العقوبات والقانون المدنى فى الإسلام.

وآمل أن يضاف فى الطبعة القادمة بإذن الله، حتى يكتمل الكتـاب وتحقـق الفائدة المرجوة، وباقى التعليقات والحواشى.

أضيف إلى هذه الطبعة أربعة فصول، ومقدمات ثلاثة تناولـت الاستشـراق الروسى ودور بطروشفسكى فى هذا الاستشراق وحديثاً عن مؤلفاته ثم تحدثت عن العقيدة ودورها فى الكتابة التاريخية شرقاً وغرباً، باعتبارها مدخلا مهما لدراسة ما ألفه المستشرقون عن الشرق والإسلام وإمعان النظر فى آرائهم. وحذفت من هـذه الطبعة ما كان تحت عنوان "الفطرية السياسية فى الإسلام وتطورها عند المسلمين" فما أضيف من فصول يفى بالغرض ويحقق الهدف.

وفى النهاية أمل أن يكون هذا الكتاب أضافة جديدة ، ومثالاً يحتـذى للـدأب والجهد الكبير الذى بذله المؤلف فى جمع مادته وعرضها بعـد تـدقيق ودراسـة عميقة، لم تخل من هنات بسبب عقيدته أو لقصور فى فهم مدلولات بعض الكلمات العربية وهى قليلة .

والله من وراء القصد،،

دكتور السباعى محمد السباعى

ابريل ٢٠٠٥ م / صفر ١٤٢٦هـ

تمهيد

العقيدة والتاريخ : ومصادر الكتابة التاريخية شرقاً وغرباً :

إن العقيدة ليست بغريبة تماماً عن التاريخ. هذا قول نشاهده فى جميع الكتابات التاريخية التى دونت فى الشرق أو الغرب فى عصرنا هذا أو فى العصور السابقة منذ نشأت فكرة الكتابة والتدوين التاريخى. ولا يقتصر هذا على المجال التاريخى فحسب . بل يمتد إلى ما عداه من أمور يعبر عنها الإنسان قولاً أو كتابة أو فعلاً .

ومن المؤكد أن التاريخ علمى فى منهجه. فإن ملايين الحقائق التاريخية يمكن أن تقرر بحيث تقنع غير المختصين والخبراء على حد سواء، فإذا قلنا أن النبى محمد صلى الله عليه وسلم قد بلغ دعوته إلى الإسلام فى الجزيرة العربية فى القرن السابع الميلادى. وإنه أرسل كتباً إلى حكام الإمبراطوريتين الأعظم آنذاك. فإن حقيقة هذه الحادثة أو غيرها من الحوادث تثبتها سلسلة من الوثائق اختبرت صحتها وقابليتها للتصديق بعناية كبيرة . وسيظل المؤرخ يعتبرها حقيقة واقعية أو سلسلة من الحقائق لا يمكن أن يشك فيها إلا إذا شك فى سطوع الشمس نهاراً وطلوع القمر ليلاً.

وهناك جم غفير من الحقائق المتشابهة مع هذه الحقيقة والقائمة على أسس علمية مماثلة من وجهة نظر المؤرخ وغير المختص. هذه الحقائق هى مواد التاريخ التى لم تستكمل بعد.

ووضع هذه المواد غير المستكملة فى كتاب يتطلب أن تختار هذه المواد ثم ترتب وتوصف أو توضع بشكل قصصى . هذه العمليات هى ما تسمى بالتدوين التاريخى أو تدوين التاريخ . وقد وضحها كوتشلك فى كتابه المسمى "كيف نفهم

التاريخ" عن المنهج التاريخى التحليلى .

ولذا نراه يقول إن المنهج التاريخي علمي فى حدود أى أن نتائجه تخضع للتحقيق والاتفاق بين الخبراء وتخضع كذلك لعدم الاتفاق بينهم عن فهم وإدراك فى الحالتين . إذن فالتدوين التاريخى أقرب إلى الفن والفلسفة أو الجدل.

والمؤرخون عندما يتطرقون إلى الدفاع عن الموضوعية العلمية للتاريخ . فإنهم يعنون قدرة المؤرخ على إثبات حقائق مفردة أو إثبات تسلسل الحوادث. فإن لم يصروا على أن تفسيراتهم الخاصة هى التفسيرات الوحيدة الممكنة الصحيحة. فليس فى مقدورهم أن يزعموا بأنهم يتجاوزون المعقول كثيراً فى تقييمهم واختيارهم وترتيبهم لتلك الحقائق .

ولما كانت هناك عوامل كثيرة متغيرة تدخل فى الأحكام التاريخية ، فليس المدهش هو اختلاف المؤرخين وإنما هو اتفاقهم كلما اتفقوا .

وعلى الكاتب أو المؤرخ أن يضغط على ميوله الكامنة حتى يبلغ أكبر درجة من عدم التحيز ، أو يطلع قراءة على ميوله حتى يحذرهم مسبقاً بها. أو من الأفضل أن يفعل كلا الأمرين معاً .

وبما أن هناك طرقاً مختلفة لعرض الحقائق التاريخية ، فإن الحقيقة لا تظل هى الأساس الوحيد للحكم على قيمة الكتابات فهو ما تنطوى عليه مبادئ الكاتب من بصيرة ، فالمؤرخ لا يستطيع أن يتجنب فلسفة ما أو دستوراً أخلاقياً. وعلى ذلك فمن الخير أن يتبنى تلك الفلسفة أو ذلك الدستور بصراحة ووضوح فيجب عليه أن يوضح هل مادى فى تفسيره للتاريخ . أم مثالى ؟ هل هو مؤمن بنظرية التفسير الاقتصادى أو التقنى ؟ أم مؤمن بالتفسير الجغرافى أم المناخى ؟ بالتفسير القائم على المعرفة أم العناية الإلهية؟

يضاف إلى هذا – كما ذكر كوتشيلك – أن المؤرخ الذى ليست لديه مبادئ فلسفية أو أخلاقية لا تكون لديه أسس يقيم بها التغيير أو الاستمرار . وبالتالى فليس فى مقدوره أن يحكم على التطور أو الظهور أو السقوط أو النمو. وبدون مثل هذه الأحكام لا يمكن للكتابة التاريخية أن تكون تلك السرد القصصى أو الوصف الذى هو جوهر التاريخ .

إذن يحتاج المؤرخ إلى بعض القواعد الفلسفية والأخلاقية . لا ليضع تاريخاً يتجاوز مجرد التبويب للحقائق بل أيضاً لكى يحكم فى فطنة على الكتابات التاريخية التى يكتبها غيره. ولابد من وجود مجموعة من المبادئ التى يمكن أن يتفق عليها المؤرخون ، بل كان هذا صعباً ، كما نشاهد فى كتابات المؤرخين الشرقيين والغربيين على حد سواء، فيختلف الحال عند الأوربيين عنه عند مؤرخى الدول الاشتراكية التى تفرض عليهم مبادئهم الأخلاقية والفلسفية والتى لا يمكنهم أن يحيدوا عنها ، فبينما نرى المبادئ الفلسفية والأخلاقية عند الغربيين لا تحفظ عن ظهر قلب ، بل تستمد من تجارب المرء وتتفق وإياها، نرى نقيض ذلك عند أتباع الفكر الماركسى أو الاشتراكى بعامة ، فالأخلاق والدين والقانون عندهم كما سادت فى أوربا المسيحية يجب محاربتها للمحافظة على سيطرة الطبقة العاملة وانفرادها بالسلطة، فادعى كارل ماركس أن "الأخلاق والدين والقانون" من صنع المثقفين لمساندة نظام الإقطاع والنظام الرأسمالى وقال أيضاً إنها كانت قائمة فى عهد الاستغلال للطبقة العاملة ولم تحل دون وقوع الاستغلال والظلم ، لذا لا تصلح أن تكون سنداً لحكم الطبقة العاملة وديكتاتوريتها فى هذا الحكم .

كما نرى أن كارس ماركس يربط النظرية الهيجلية لتعاقب النماذج الحضارية مع الكفاح من أجل البقاء وكانت النتيجة لذلك تفسيره للتغير فى التاريخ على أساس تقرره المادية : أى أن السيطرة على طريق الإنتاج هى التى تقرر آية

طبقة . ومن ثم آية نماذج فكرية ، يمكن أن تسود فى فترة ما، غير أن الصراع المستمر بين الطبقات يجب أن يؤدى فى النهاية إلى انتصار البروليتاريا. وبهذا يكون قد دخل بالإنسان مجال التقييم المادى كما دخل بالسلع المصنعة وغير المصنعة سواء بسواء . هذه الأفكار وغيرها يحفظها الفرد فى المجتمع الاشتراكى ويؤمن بها إيماناً مطلقاً دون مناقشة فتسيطر على فكره ونظرته للأمور . ومن هنا كانت دراساتهم التاريخية تعبيراً عن فكرهم هذا .

أما المؤرخون الغربيون فرغم أن المسيحية بمذاهبها المختلفة دين غالبيتهم، إلا أن الدين المسيحى فقد سيطرته على النفوس وقامت الفلسفات المتعاقبة مقامه فأصابتهم بالحيرة والدهشة – وفقدت المذاهب الفلسفية تأثيرها كما فقد الدين تأثيره منذ أصبحت الكنيسة دولة ذات سلطة تمارسها فى مواجهة الدولة وفى مخاصمتها. وغير خاف أن الثورة الفرنسية بمبادئها التى طرحتها وما أثمرته من فلسفات ضد الدين وضد الكنيسة . هى التى مهدت لفكرة المادية التاريخية أو للتفسير المادى للتاريخ .

ورغم هذا فإن ظلالاً من الفكر الدينى المسيحى أو الفلسفات القائمة عليه قد ظلت كامنة فى نفوس الأوربيين ، انعكست على دراستهم وعلى تناولهم للأحداث .

أما عند المسلمين، فقد تناولت العقيدة الإسلامية الفرد والجماعة. والدنيا والآخرة . واتسمت بالشمول والعالمية . فلم تهتم بالمجال الروحى وحده وأهملت المجالات الأخرى العلمية والنفسية والجسدية وميادين العمل والإنتاج والابتكار والتحسين – كما فعلت المسيحية التى صورتها الأناجيل المختلفة والتى كتب أول إنجيل لها بعد وفاة المسيح بأكثر من قرن ولم تهتم بالمجال المادى ، وأهملت المجالات الأخرى الخلقية والسلوكية ومجالات السمو الروحى كما فعلت الماركسية، والمذاهب الاشتراكية الأخرى .

وإذا كان الباحثون من الفلاسفة وعلماء الأخلاق قد اختلفوا فى تحديد معنى الخير والشر. وهم الذين آثروا بأفكارهم فى المجتمعات الأوربية المسيحية والمجتمعات الشيوعية والاشتراكية . فأرجعوهما إلى مبدأى المنفعة والمضرة ، ضمن حدود المنافع والمضار الدنيوية العاجلة التى لا يصاحبها نظرة شاملة للزمن والإنسانية والكون والحياة على وجه العموم ، وأرجعهما بعضهم إلى مبدأى اللذة والألم ضمن حدود الإحساسات الجسدية والنفسية التى يحسها الإنسان ، وأرجعهما بعضهم إلى مبدأى المصلحة والمفسدة فى حدود النظرات الضيقة التى ينظر بها فرد أو جماعة من الناس، ونرى أن بعضهم يلاحظ جانب الفرد مهملاً حق الجماعة الإنسانية كله أو بعضه، ويلاحظ بعضهم جانب الجماعة مهملاً حق الفرد كله أو بعضه .

فإن العقيدة الإسلامية لها نظرتها الخاصة الشاملة لمبدأى الخير والشر ضمن شروط أربعة : الأول : الاعتدال الذى لا إفراط فيه ولا تفريط . والثانى: ألا يكون فى شئ من ذلك عدوان على حدود الله التى حدها لعباده. والثالث : ألا يكون فى شئ من ذلك عدوان على حق ثابت للفرد أو للجماعة. والرابع : ألا يكون فى شئ من ذلك ضرر أو مفسدة للفرد أو الجماعة ، بنسبة راجحة عليه ، فإذا حدث تعارض بين مصلحة الفرد والجماعة يحل الفكر الإسلامى هذا بأن يلجأ إلى التوفيق بالعدل ، وذلك ضمانا لأكثر نسبة من الخير يمكن تحقيقها، وتفادياً لأكثر نسبة من الشر يمكن تفاديها .

هذه العقيدة الإسلامية تربى فى الفرد المسلم المنطقِ السديد والعقدِ الرشيد فيدرك حقائق الأمور ولا يحيد عن الحق مهما كان متعارضاً مع رغبات نفسه أو مصلحته الذاتية فضلاً عن حرص العقيدة على دفع المسلم إلى تحصيل العلم وطلبه، العلم بمعناه الواسع الشامل فلا يقتصر العلم فى الإسلام على تحصيل العلوم الدينية

وحدها بل يشمل العلم بمعناه الشامل الذى يتيح للإنسان معرفة ذاته ومعرفة ما حوله – ومعرفة أسرار الكون والنظر فى ملكوت السموات والأرض.

هذا هو منطق الإسلام . وتلك ملامح من عقيدته. لو طبقها المسلمون الصلح حالهم. ولكن المؤرخين المسلمين حديثاً – شأنهم شأن غيرهم من المسلمين – تركوا ذلك ومالوا شرقاً وغرباً ، فنهجوا نهج أولئك أو هؤلاء فلم يقدموا التراث الإنسانى ما يصحح مسار الكتابة التاريخية ، سوى نفر يسير منهم ، كابن خلدون فى منهجه التاريخى الذى بثه فى كتابه المعروف بالمقدمة ، وإن كان فضل من سبقوه من المؤرخين المسلمين لا ينكر ، وكان المؤرخون المسلمون فى العصور الإسلامية الأولى يطبقون ذلك، فأفادوا من تراث الحضارات السابقة مثلما أفادوا فى جميع مناحى العلوم ، وقدموا لتراث الإنسانية العديد من المؤلفات التاريخية مثلما قدموا فى سائر أنواع العلوم والمعارف، حتى كان القرن الثامن الهجرى فإذا بابن خلدون يسبق عصره ويقدم منهجا جديدا فى دراسة التاريخ سبق به الأوربيون بعدة قرون، وتدهور حال المسلمين وأخذوا يميلون إلى الدعة، وتقدم العالم شرقاً وغرباً.

حينما دار الزمن دورته، ونهض الغرب يتلقى عن الشرق واجبه الإنسانى فى حمل مصباح الحضارة والمضى فى سبيل رقيها ، وبدأت حركة النقل والترجمة عن تراث الحضارة الإسلامية التى احتوت تراث الحضارات السابقة عليها وأضافت إليه بما أبدعت وابتكرت ، واستمرت تلك الحركة قرنين أو ثلاثاً من القرن الثانى عشر حتى القرن الرابع عشر الميلادى أو يزيد. كحركة منظمة، وأثمرت ثمارها فكانت حركة النهضة الأوربية التى نالت بالتغيير أساليب التفكير والدرس. وتابعت حياة النماء للعقل ومعارفه. وفى جملة ذلك التاريخ ، ظهرت فى دراسته نواح للإصلاح مست الغاية والموضوع والأسلوب . فصارت الغاية من دراسته هى الغاية من كل دراسة علمية – فهم الحقائق الكونية طلباً للمعرفة ورغبة فى تفهم الكون ثم انتفاعاً بذلك فى توجيه الحياة توجيها صالحاً ، ورفع مستوى

الرفاهة الإنسانية فاعتبرته علماً من العلوم وأخرجته من صف الفنون، ووصلت دراسة حقائقه العالية بالفلسفة الإنسانية أو المعنوية . فكان الرجوع إلى السنن الاجتماعية والاهتداء بها فى تحليل الأخبار التاريخية ، واستكناه أسبابها البعيدة، وتبين غاياتها الأخيرة، ولم يعد موضوعه قاصراً على المظهر السياسى لحياة الفرد والجماعة . بل أصبحت مظاهر الحياة الأخرى موضع عناية التاريخ ومادة بحثه ، فمعنى بالناحية الاعتقادية، والعلمية، والفنية والعلمية ، وغير ذلك من مختلف المظاهر، وكان لكل ذلك أثره البعيد فى سير الحياة البشرية. على أن بعض هذه النواحى قد يكون أفضل فى الحياة من الناحية السياسية وألزم لفهم تدرج الحياة من أخبار الفتوح وعدد الجند وأيام القتال ومواكب الحكام المنتصرين. تغير هذا كله وأصبح التاريخ تقصياً شاملاً لنظم سير الحياة على اختلاف نواحيها – كما ذكر ذلك أمين الخولى فى كتابه[١].

أما التغيير فى الأسلوب فكان حتما مقضياً وقد تغيرت الغاية أن تتغير الواسطة أى الأسلوب كما كان ذلك لابد منه تأثراً بتغير رأى الإنسان فى مسألة لمعرفة وأساليبها ، وببعد آفاق نظره فى النقد واتساع دائرة حريته العقلية وبازدياد معارفه عن الكون ونظمه[٢] .

فبدأت العناية بالرواية التاريخية وتصحيح طرق نقدها نقداً عميقاً صحيح القواعد سليم الخطى، فبينما كان المؤرخ يتلقى أخباره ويرسلها عارية خالية من السند، أو يسندها لمن لا تتوافر ثقته بالسند إليهم، فكانت الحقائق تمتزج بالأقاصيص بل والأكاذيب والأساطير ، لم يعد شئ من ذلك يسوغ لمؤرخ محدث، ولا يقبل منه، بل لابد من التماس السند والانتهاء فيه إلى أصل واضح موثوق به، ولابد له من

---

(١) تاريخ الملل والنحل جـ٢ ص ٢٦ – القاهرة ١٩٣٦ م .

(٢) المصدر السابق صـ ٢٦ ، ٢٧ .

نظرة دقيقة ناقدة فى متن المروى ونصه.

كما أن من مظاهر التغيير فى أسلوب الدراسة التاريخية ، استكمال المصادر التاريخية التى لم تكن من مراجع القدماء ومصادرهم ، فصارت الرواية أخر ما يلجأ إليه المؤرخ لما يعتريها من تغيير وتبديل أثناء انتقالها من جيل لآخر ، فاعتور الضعف نواحيها، فبدأت العناية بالآثار التى خلفها أبناء العصور الغابرة من مبانى وتحف وأدوات وغيرها، ومحاولة استنباط الحقائق التاريخية منها، فحلت طلاسم اللغات القديمة التى ظلت فى نظر القدماء رقى وتعاويذ ، وقرئت الهيروغليفية والديموطيقية والبهلوية والصفوية واللحيانية والثمردية والقبطية وسائر اللغات المسمارية، بل ودرس نحوها وصرفها ووضعت لها المعاجم، وأفردت دور الآثار لجمع ما كان يمكن الوصول إليه من تلك الأدلة المادية على التاريخ تلك الأدلة التى توضح النواحى السياسية والاجتماعية والفنون والصناعات ولا تكذب وإن كانت لا تعصم من الخطأ على أية حال فإن دراسة الآثار أصبحت من المصادر الأساسية للتاريخ، فقد بينت الآثار العربية القديمة مثلاً أماكن استقرار العرب فى أطراف الجزيرة العربية إبان فترة من فترات الجاهلية وقبل فترة الجاهلية الأخيرة التى امتدت مائة وخمسين عاماً أو مائتين كما تروى كتب تاريخ الأدب العربى. فقد بينت لنا الآثار مملكة الأنباط فى الشمال حيث كانت عاصمتها البتراء شرق الأردن، ومملكة الآراميين وعاصمتها تدمر قرب مدينة حمص، وآار الجنوب من معين وسبأ، وأخيراً منطقة الفاو قرب الحدود الشمالية الغربية لصحراء الربع الخالى ، وهى حديثة الاكتشاف، ولعل معابد الكرنك والدير البحرى فى مصر خير مصدر لدراسة تاريخ مصر القديم. ومدينة اصطخر وقبر كوروش قرب شيراز خير مصدر لدراسة تاريخ إيران القديم فى العصر الهخمانشى .

كما يتجلى التغير فى أسلوب دراسة التاريخ وكتابته فى الاهتمام بدراسة

النقوش المرتبطة بدراسة الآثار ارتباطاً وثيقاً، والطريقة المثلى للإفادة من هذه النقش هى الموازنة بينها وبين المصادر التاريخية الأخرى على نحو ما فعل المستشرق السويسرى ماكس برشم Max Van Bercham المتوفى سنة ١٩٢١م وتلاميذه أمثال جاستون فيت G. Wiet وإيتين كومب Et. Combe وسوفاجيه Sauvaget والمستشرق الفرنسى ليفى بروفنسال.

فقد تمكن بجامع الكتابات الأثرية العربية. فقد تمكن "برشوم" من قراءة الكتابات الأثرية العربية. وتفسيرها وربطها بمسائل التاريخ. وجمع هذه النقوش فى مصر وسوريا وفلسطين وأصدرها فى موسوعته المعروفة "بجامعة الكتابات الأثرية" كما أصدر تلاميذه الموسوعة المعروفة بالسجل التاريخى للكتابات العربية فى ثلاثة عشر جزءاً، ظهر الجزء الأول منها عام ١٩٢١م، والأخير سنة ١٩٤٤م، ويشتمل كل جزء على أربعمائة نقش مرتبة ترتيباً تاريخياً. أما بروفنسال فأصدر عام ١٩٣١م موسوعة النقوش العربية فى أسبانيا. كما قال دكتور طرخان رحمه الله فى محاضراته بكلية آداب الملك سعود عن مصادر الكتابة التاريخية، وكان لى شرف الاستماع إليها وقراءتها والاستفاده منها .

كما تطور أسلوب الدراسى التاريخية وتمثل هذا فى دراسة المسكوكات أو النميات – جمع نمى بمعنى الفلس أو الدرهم، من الكلمة اليونانية واللاتينية Nummas بمعنى الفضة المضروبة أو النقد .

وهى وثائق رسمية لا يسهل الطعن فى قيمتها . وهى سجل للألقاب والنعوت التى تلقى الضوء على كثير من الأحداث السياسية ، كما تفيد فى معرفة الحضارة التى كانت عليها تلك الدولة المنتجة لها ، فهى تدل على الصناعة والحالة الاقتصادية الدولة التى أنتجتها، فكانت أوزان السكة ومعاييرها وأنواعها تتأثر بالناحية الاقتصادية ، كما أن ظهور أى تزييف أو غش بها يلقى الضوء على بعض

جوانب الحياة الاجتماعية .

واهتم الأوربيون بذلك فقام المستشرقون بدراستها . مثل المستشرق لين بول Lane Poole وأصدر الأب أنستاس الكرملى (ت ١٩٤٧) سنة ١٩٣١ كتابا تحت عنوان (النقود العربية وعلم النميات) جمع فيها ما كتبه القدماء أمثال البلاذرى ٢٧٩هـ والمقريزى ٨٤٥هـ والقلقشندى ٨٧٤هـ.

كما لم يقف استكمال المصادر التاريخية عند الماديات منها وما اشتملت عليه، بل التمست كذلك المصادر الأدبية والمعنوية ، فنظروا فى أساطير الشعوب، وقصصها وأمثالها وعاداتها وما إلى ذلك من الآثار المتوارثة. ونظر الباحثون فى ذلك على أسلوب من التحرى والحيطة، وبهداية الخبرة النفسية والبصر بنواميس الاجتماع وقوانين الحياة العمرانية، وبروح من النقد التاريخى الدقيق.

كما اهتموا بدراسة الوثائق أى الأوراق الرسمية من سجلات ومستندات سياسية وعسكرية واقتصادية وغيرها ، وأصبحت أولى المصادر التاريخية لأنها تحتوى على المادة التاريخية الأصلية. والمخطوط منها أفضل من المطبوع. لاسيما إذا كانت جديدة لم يسبق استخدامها، ولذا يقال إن البحث التاريخى الذى لا يعتمد على الوثائق تنقص قيمته التاريخية، بل إنه حيث لا توجد وثائق لا يوجد تاريخ كما يقول لانجلوا Langlois وسنيبوز Seignobos ومن تلك الوثائق ما جمعه المؤرخ الإنجليزى ستبز W. Stubs عن التاريخ الدستورى للإنجليز منذ أقدم العصور حتى حكم الملك داود الأول – ابن هنرى الثالث المتوفى سنة ١٣٠٧م ونشرت فى أكسفورد سنة ١٨٩٥م .

ومنها أيضاً مجموعة من الوثائق السياسية الخاصة بالعصر النبوى وعصر الخلفاء الراشدين التى جمعها محمد حميد الله الحيدر آبادى فى كتاب. وتضم مراسلات النبى صلى الله عليه وسلم وخطبة الوداع وكتب أبى بكر. وطبع هذا

الكتاب ونشر فى بيروت سنة ١٩٦٩م.

هذا أسلوب نهجه الأوربيون فطوروا به دراسة التاريخ كما طوروا به علومهم ومعارفهم، فهل كان المسلمون بعيدين عن هذا ؟ غافلين عنه؟

الإجابة الفورية والمتأنية تقول لا، فقد أدرك المسلمون فى بداية فترة ازدهار الحضارة الإسلامية أهمية الوسيلة أو الواسطة لبلوغ الهدف، ودفعهم هذا إلى نقل تراث الحضارات السابقة إيماناً منهم بالتراث الحضارى للإنسانية، وبلغوا من السمو الفكرى والإحاطة بمعارف العصر وثقافاته مكانة عالية، يدلنا على ذلك أسلوبهم الذى اتبعوه فى عملية النقل والترجمة ، ونقدهم للمتون المنقولة ، وتصحيح ما بها من أخطاء وقع فيها السابقون لقصور فى معارف عصرهم ، أو لأخطاء فى عملية الترجمة غير المباشرة التى عدلوا عنها إلى الترجمة المباشرة التى عدلوا عنها إلى الترجمة المباشرة بعد ذلك، ثم اتضح إدراك المسلمين لما أدركه الأوربيون بعد ذلك، فى عصر النهضة، وما اتبعوه فى أسلوب دراسة الحديث النبوى والاهتمام بمتن الحديث وسنده وراويه وظهور علم الجرح والتعديل الذى لم يسبق إلى أسلوبه فى أى علم من العلوم. فى أية حضارة من الحضارات .

وما نعترف به للمتأخرين فى نقد السند لا يزيد عما قام به أسلافنا منه فى أصول الرواية الإسلامية ، ولكن ما يمكن أن نضيفه هنا هو أننا تخلينا عما فعله أسلافنا، وأرجو أن نحرص على استعمال تلك الطرق النقدية والاستمساك بها استمساكاً قوياً مع التطبيق الدقيق والاستفادة مما جد من رقى فى البحوث النفسية، واختبارها اختباراً أعمق وأدق، يكون له أثره فى تفسير ظواهر كانت مبهمة أو مشتبهة، أو مفسرة على غير وجهها كما يقول المرحوم أمين الخولى[1].

---

(١) تاريخ الملل والنحل ٣٢ .

وفى مجال نقد الرواية التاريخية، نجد المؤرخ المسلم ابن خلدون كان سابقاً فى هذا المجال، كنقده لقصة العباسة التى يرويها المؤرخون فى سبب فتك الرشيد بالبرامكة، وما ينقله المفسرون عن إرم ذات العماد من وصف مدينة إرم هذه فى صحارى عدن. ووصف قصورها الذهبية وغير ذلك مما حل من نقاط ضعفه فى المقدمة فيقول : "إن المؤرخين لم يعرضوا هذه الأمور على أصولها، ولا قاسوها على أشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات ، وتحكيم النظر والبصيرة فى الأخبار فضلوا عن الحق .

كما يبين أن التاريخ محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبيت فيقول إن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة، وقواعد السياسة وطبيعة العمران، والأحوال فى الاجتماع الإنسانى ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق[١].

وإذا كان أمين الخولى يرى أن دعوة ابن خلدون للنقد العقلى الاجتماعى للروايات التاريخية لم يطبقها ابن خلدون نفسه ولم تلق من أبناء عصره ولا ممن خلفوه فى الشرق آذانا صاغية وأنها عند المحدثين موضع الرعاية والتقدير العظيم فى درس التاريخ. فهذا حق يجب أن اعترف به، ولكنه اهتدى إليه وحاول تحقيقه قدر استطاعته حتى قال عنه جب فى كتابه دراسات فى حضارة الإسلام، إن الأصالة الحق فى مقدمة ابن خلدون لتوجد فى تحليله المسهب الموضوعى للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى تفعل فعلها فى تكوين الوحدات السياسية وفى تطور الدولة. وإن نتائج هذا التحليل المسهب هى التى تمثل (العلم الجديد) الذى قال ابن خلدون أنه أوجده[٢].

---

(١) ابن خلدون المقدمة ص ٩ .

(٢) جب دراسات فى حضارة الإسلام ص ٢٢١ – الترجمة العربية – إحسان عباس – بيروت.

ومن قبل ذلك رأينا البيهقى ، نائب رئيس ديوان الرسائل فى عهد السلطان مسعود الغزنوى فى القرن الخامس الهجرى، ومؤلف الكتاب المعروف بتاريخ البيهقى يعمتد على الوثائق فى تأليفه، ويذكر الخشاب فى مقدمته لترجمة الكتاب أن البيهقى لم يكتف بسرد التاريخ سرداً ولكنه كان يقف حيثما يجب التوقف ليبدى رأيه، وينقل رأى بارتولد عن البيهقى فى دائرة المعارف، إن تاريخه ليس تاريخاً لدولة بالمعنى المعروف، إنما هو حديث رجل سياسى عن حياة الملوك الذين عمل معهم وعما كان يجرى فى الشئون الداخلية والخارجية[1].

ويضيف الخشاب "إنه فيما عدا التاريخ الذى يستمد مصادره من الوثائق التى كانت فى حوزته أو مما رآه أو سمعه من الوزير أو رئيس الديوان أو غيرهما يتحدث البيهقى عن أخبار الماضى والوسيلة التى يصل بها المؤرخ إلى تدوينها، وهو يرى أن هذه الأخبار قسمان ليس لهما ثالث، إما أن تسمعها من رجل أو تقرأها فى كتاب، ويشترط فى السماع أن يكون المتحدث ثقة صادقاً ويشهد على صحة قوله العقل ويؤيده كلام الله تعالى فقد قيل : "لا تصدق من الأخبار ما لا يستقيم فيه الرأى."[2]

من هذا يتضح أن المسلمين كانوا سباقين فى ابتكار مناهج البحث العلمى، ووضع النواة الأولى له، ولكنا نهتدى إلى الطريق الصحيح ثم نتوقف أو نتراجع شأننا فى كل أمورنا، وهذا أمر يؤسف له، ولكن من حسن الحظ أن المسلمين شئ والإسلام شئ أخر .

على أية حال فقد خطا الأوربيون خطوات سريعة فى مجال البحث العلمى

---

(١) يحيى الخشاب تاريخ البيهقى ص ١٠-١١

(٢) يحيى الخشاب تاريخ البيهقى ص ١٢

وفى مجال الرقى والتقدم الحضارى، وقطعوا الخطوة تلو الخطوة فى هذا المجـال، ولم يقصروا دراساتهم على ذويهم وأقطارهم فحسب بل تعدوا ذلك لدراسة الشعوب الشرقية فنشأت حركة الاستشراق، وكان للبابوية الدور البارز والمهم فـى نشـأتها لأسباب مختلفة .

وكدليل على هذا القول ما شـاهدناه فـى سـيرة البابـا سلفسـتر الثـانى (ت١٠٠٣م) الفرنسى فقد حصل دراسته وتعليمه فى الأندلس علـى يـد العلمـاء المسلمين، ولم يكتف بذلك، بل سعى لتعليم الأوربيين اللغة العربية، فقد أمر بإنشاء ثلاث مدارس لتعليم اللغة العربية فى روما وريمس Rheims وشارترز Chortres، وكان نشاطه جما فى هذا المجال حتى اعتبره بعض مؤرخى الغرب مـن أمثـال تورنديك Tworndike بداية لحركة الترجمة ونواة لحركـة الاستشـراق.* وتابعـت البابوية السير فى الطريق الذى رسمته، فطلبت من ملوك الدول الأوروبية ، إنشاء المعاهد لدراسة اللغات الشرقية فى بلادهم وإدخالها فى الجامعات مثل جامعة روما ومونبلييه وباريس وأكسفورد، وتولى أمر الإنفاق المالى على كراسى تلك اللغـات إما البابوية كما كان الحال فى جامعة روما أو الملك نفسه كما كان الحال فى جامعة باريس، وتولى ملك إنجلترا الإنفاق على كرسى تلك اللغات فى جامعة أكسفورد.

ثم خطت البابوية خطوة أكثر تقدماً فى هذا الصدد، فقرر البابا هونوريـوس الرابع Honorius فى القرن الثالث عشر إنشاء معاهد لتعليم اللغات الشرقية، كمـا قرر الباب كليمنت الخامس Clement (ت١٣١٦م) إنشاء كراسى للغات الشرقية فى عواصم أوروبا العلمية بموافقة من مجمع فيينا الدينى (١٢١١-١٣١٢م)، وخصص هذا البابا كرسيين لكل لغة من اللغات الشرقية العربية والفارسية والسريانية وعين فيها الأساتذة وأمر بأن يجزل لهم العطاء، وكان المحرك لهذا البابا فى اتخاذ هـذا القرار راهب أسبانى متبحر فى العلوم العربية هـو الراهـب ريمونـدلل R. Lull

المعروف عند أبناء العربية بالصوفى النصرانى رغم أنه قضى حياته فى مقاتلة الإسلام والتحريض على الحروب الصليبية .

يضاف إلى هذا وتعضيداً لدور البابوية فى نشأة حركة الاستشراق، أن بعض كبار المترجمين للتراث العربى والإسلامى كانوا من الرهبان والأساقفة مثل جونتاليز Gone alose الأسبانى، أشهر مترجمى مركز طليطلة، وهو الذى اهتم ومعه رئيس أساقفة طليطلة حنا بن داود الأسبانى، بكتب الفلسفة والفلك. وكذلك الراهب البندكتى جيرار الكريمونى الإيطالى (ت١١٨٧م) الذى ترجم ما لا يقل عن سبعة وثمانين كتاباً فى الفلسفة والطب والرياضيات والفلك، والراهب أديلارد الباثى Adelard of Bath الإنجليزى، وهناك الإسكتلندى ميخائيل سكوت (ت١٢٣٥م) الذى أشرف على مركز بالرمو للترجمة فى عهد الإمبراطور فريدريك الثانى المتوفى سنة ١٢٥٠م.

وهكذا نشأت حركة الاستشراق ولم تكن عقيدة القائمين بها بعيدة عما قصدوا إليه، والحق أنهم كانوا مبدعين فى كثير مما ألفوا فيه وكتبوا عنه، وأدوا خدمات جليلة للدراسات العربية والإسلامية بنواحيها المختلفة، لما تميزوا به من جدة البحث وملكة النقد والعقل المنظم، ووقوفهم على المناهج الحديثة والنظريات المعاصرة فى البحث والتأليف وتطبيق ذلك فى بحوثهم ودراساتهم، وأشير هنا إلى بعض المعالم البارزة لما قدموه.

أولاً: دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam

صدرت باللغات الفرنسية والإنجليزية والألمانية، وتحتوى على بحوث قيمة كتبها متخصصون، ومرتبة ترتيباً أبجدياً، وتقوم هيئة مصرية بنقلها إلى اللغة العربية يشرف عليها كل من أحمد الشنتناوى، وإبراهيم زكى خورشيد والدكتور عبد الحميد يونس، وقطعت شوطاً كبيراً فى عملية الترجمة ولم تستكمل بعد .

ثانياً : الدوريات Periodical

وهى مجلات علمية يكتب فيها أئمة المستشرقين من أهمها ما بدأ نشـره فى لندن سنة ١٨٣٤ باسـم Journal of the Royal Asiatic Society ويرمـز لهـا بالحروف J. R. A. S. وما صدر فـى أمريكـا سـنة ١٨٤٣ باسـم Journal of American Oriental Studies ويرمز لها بالحروف J. A. O. S.

كما صدر فى باريس المجلة الآسيوية للدراسات الشرقية برئاسة المستشرق دى ساسى ١٨٢٠ ثم المجلة الآسيوية Asiatique Journal وقبل ذلك صحيفة العلماء ١٦٦٥ وتصدر كل ثلاثة أشهر باسم Le Journal de sauantat وعدت تلك المجلـة أوسع مصادر الاستشراق فى الغرب وأوثقها، وقد نيفت أجزاؤها على ٢٣٠ مجلداً، ويتراوح عدد صفحات الواحد بين ٣٠٠و٧٠٠ صفحة تناولـت القـارة الآسـيوية لاسيما العالم العربى الإسلامى الذى فاز بنحو الثلثين من تلك الصفحات كمـا ورد فى آخر تقرير لها عام ١٩٧٤م، وتخص العرب والإسـلام بدراسـات رصـينة، واهتمت بنشر المخطوطات العربية والإسلامية وتحقيقهـا، مثلمـا فعـل الرحالـة الألمانى بارث Barth الذى جاب شمال أفريقيا ووسطها بـين عـام ١٨٤٩ وعـام ١٨٥٥. وجمع كثيراً من الوثائق والمخطوطات العربية ونشرها فى جـزءين فـى لندن عام ١٨٧٥م.

ثالثاً : ما نشرته مطبعة ليدن بهولندا من كتب عربية وفارسية حققها واهتم بطبعها أئمة المستشرقين وعلى رأسهم المستشرق الإنجليزى هاملتون جب أحد كبار المستشرقين المعاصرين الذين وقفوا حياتهم على دراسة التراث الإسـلامى، وله سلسلة تعرف بسلسلة جب التذكارية .

رابعاً : كان للمستشرقين الدور الأساسى فى تنظيم الكتب وتصـنيفها وفهرسـتها، وألفوا المؤلفات التى توضح طريقة الوصول إلى الكتب فى الموضـوعات

المختلفة، ومن بين نتاجهم فى هذا المجال :

Guide to the use liberaries الذى صدر فى نيويورك ١٩٣٦م لمؤلفه M. Mutchins وآخرين وكذلك Guide to Reference Books وقد ألفته G. M. Winchell وصدر فى شيكاغو بين ١٩٥١-١٩٥٥م وهناك مراجع تتعلق بكتب التاريخ أو تاريخ دولة بعينها فى عصر معين، وبعض هذه الكتب يشير إلى أماكن وجود المراجع، ويعطى نبذة مختصرة عنها مثل ما صدر فى واشنطن سنة ١٩٣٦م تحت عنوان : International Bibliography of Historical Sciencies

ويصدر هذا المجلد كل سنة منذ ذلك التاريخ عن الجمعية التاريخية الدولية، ولها لجان فرعية فى أوروبا وأمريكا، وتتناول هذه المجلة شتى فروع المعرفة مثل: طرق البحث التاريخى وتاريخ الحضارة، وعصور ما قبل التاريخ، وتاريخ شعوب الشرق الأدنى، وتاريخ العصور الوسطى فى الغرب، وتاريخ بيزنطة، والتاريخ الاجتماعى والتاريخ الدينى والثقافى فى التاريخ الحديث .

وقبل أن اختتم هذه النقطة لابد من الإشارة إلى سبق المسلمين فى هذا المجال فها هو ابن النديم ق ٣٨٣هـ/٩٩٣م صاحب كتاب الفهرست، وحاجى خليفة (ت١٠٦٧) صاحب كتاب كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون وطبع فى أستانبول ١٩٤١-١٩٤٣ . وكتاب الفهرست. يحتوى على عشر مقالات : المقالة الأولى وهى ثلاثة فنون، الفن الأول : فى وصف لغات الأمم من العرب والعجم وأنواع خطوطها وأشكال كتابتها، الفن الثانى فى أسماء كتب الشرائع المنزلة على مذاهب المسلمين، الفن الثالث فى لغة الكتاب الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على غير ذلك، ومفاتيح العلوم للخوارزمى وجعله مقالتين ، إحداهما للعلوم الشرعية وما يقترن بها من العلوم العربية وتقع فى ستة أبواب ، والثانية لعلوم العجم وتقع فى تسعة أبواب، ونشر لأول مرة بالقاهرة سنة ١٣٤٢هـ.

وكتبا معجم المطبوعات العربية والمصرية الذى وصل مصنفه سركيس إلى سنة ١٣٣٩هـ = ١٩١٩م ويقع فى عدة أجزاء .

الاستشراق فى روسيا :

بدأت الصلات بين العرب وروسيا منذ العصر العباسى الأول عن طريق التجار العرب الذين قصدوا روسيا قادمين من بغداد للبيع والشراء. وأقدم وصف عربى لروسيا كتبه أحمد بن فضلان [1] الذى أنفذه الخليفة المقتدر ٩٢١م ٣٠٧هـ إلى ملك البلغار وكان يقيم على ضفاف نهر الفولجا، وعن طريق الحجاج الروس إلى بيت المقدس الذين وصفوا ما شاهدوه فى رحلاتهم، ومن أشهرها رحلة الأب دانيل ١١٠٦-١١٠٨م . ثم غزا المغول روسيا وغزاها من بعدهم تيمور لنك وأستولى على موسكو ١٣٨٠-١٣٨١م ثم احتلها تيمور بنفسه سنة ١٣٩٥م فسيطرت إحدى حاميات المغول على قسم من روسيا لمدة استمر ٢٤٠ سنة طبعتها بأثرها الإسلامى فى الدين والثقافة والحضارة ، وبعد أن أخذ الغرب بالاستشراق أخذا علمياً، أرسل بطرس الأول خمسة من الطلاب يتعلمون اللغة العربية واللغات الشرقية، وجرت الملكة كاترين الثانية مجراه، فأمرت سنة ١٧٦٩م بتعليم اللغة العربية ثم التترية فى مدرسة قازان إعداداً للترجمة، ثم اتصلت روسيا بالمدرسة الهولندية الاستشراقية، وأفادت منها .

لم يصبح الاستشراق علما قائماً بذاته فى روسيا إلا على إثر تطبيق النظام الجامعى بها سنة ١٨٠٠م الذى أدرج اللغات الشرقية بفرعيها السامية والإسلامية ضمن مناهج الدراسة الجامعية فدخلت اللغة العربية ضمن مناهج جامعة قازان سنة ١٨٠٧ ودخلت اللغات الشرقية جامعة موسكو (التى نشأت عام ١٧٥٥م) سنة ١٨١١م ، وبدأت الدراسات العربية والشرقية تنتهج نهجاً علمياً فى روسيا منذ

---

(١) نشره العالم التركى أحمد زكى وليدى سنة ١٩٣٩ مع ترجمة ألمانية للنص العربى .

أواخر القرن التاسع عشر حتى الثورة البلشفية سنة ١٩١٧م التى احتلت مناطق إسلامية ، وشرعت بعد ذلك تلك الثورة فى إعادة تنظيمها للدولة ، ونظمت مراكز الاستشراق القائمة وأنشأت غيرها، وعهد إلى كبار المستشرقين للإشراف عليها، ففى لينجراد استحدثت معهدا للغات الشرقية وأشرف عليه كراتشوفسكى، وأنشئ المعهد المركزى للغات الشرقية بموسكو ١٩٢٠م، الذى عرفت بعد بالمعهد الشرقى التابع لمجمع العلوم السوفيتية ١٩٣٠م، وأدخلت اللغة العربية واللغات الشرقية فى جميع المعاهد والكليات التى أنشئت بعد ذلك، وكان للمستشرق الروسى كريمسكى دور بارز فى الإشراف على الدراسات العربية فى جامعة طشقند، وصدر عنهم مجلة الشرق الجديد، وخرج نطاق الاستشراق عن الجامعات والمكتبات والمتاحف إلى الأدباء والمجلات ودوائر المعارف والعلماء، فنشر بليابيف أجزاء من تاريخ الطبرى فى المجموعات الشرقية ١٩٢٤م، وترجم كريمسكى ألف ليلة وليلة .

وذكر نجيب العقيقى فى المجلد الثالث من كتابه عن المستشرقين أن دورن صنف فهرساً للمخطوطات الشرقية فى المكتبة الإمبراطورية بلغت أكثر من ٢٠ عشرين مليوناً من المجلدات تحوى مخطوطات شرقية نفيسة، ومكتبة المتحف الآسيوى وتضم عشرة ملايين من المجلدات ، يضم القسم الرابع منها الكتب العربية والفارسية والتركية والتترية، ويبلغ قسم مخطوطاته ثمانين ألف، ويضم القسم الثانى المخطوطات العبرية والسريانية والقبطية، كما صنف دورن فهرس الكتب العربية والفارسية والتركية فى بطرسبورج ١٨٦٦، وصنف روزين فهرس المخطوطات الفارسية والعربية فى بطرسبرج وبولينا فى أربعة مجلدات (بطرسبرج ١٨٧٧-١٨٩١).

ومن المفهرسين أيضاً زالمان ، وإيفانوف الذى اهتم بالمخطوطات الإساعيلية فى المتحف الآسيوى ونشرها ١٩١٧م . وبرتلس الذى وصف المخطوطات الفارسية فى المتحف الآسيوى، وكذلك المخطوطات الشرقية فى مجمع العلوم

الأوزبكية، وكذلك بليابيف ١٩٥٢ الذى صنف فهرساً لأحسن المخطوطات فى المعهد الشرقى التابع لمجمع العلوم، نشره المعهد ١٩٣٣، وأوراق البردى العربية فى الاتحاد السوفيتى .

ونذكر من المستشرقين الروس : كوفالفيسكى ١٨٠٠-١٨٧٨، وكان من آثاره ترجمة معانى القرآن من العربية إلى اللاتينية (ما زالت مخطوطة)، وترجمت معانى القرآن بعد ذلك على يد سابلوكوف ١٨٤٠-١٨٨٠م وهى أول ترجمة علمية إلى الروسية ١٨٧٨ وتكرر طبعها.

ثم كارل زالمان ١٨٤٩-١٩١٦م الذى اهتم بصفة خاصة بنشر وإعداد كشاف للمخطوطات الفارسية فى مجموعة بوجرانوف ١٨٠٧، ومخطوطات كتاب الآثار الباقية للبيرونى ١٩١٢م .

ثم نأتى إلى واحد من كبار المستشرقين الروس وهو ف ف بارتولد ١٨٦٩-١٩٣٠م والذى عين أستاذاً لتاريخ الشرق الإسلامى فى جامعة بطرسبورج ١٨٩١، فكان أول من درس تاريخ أسيا الوسطى وعنى بالشرق الإسلامى ووصف المصادر العربية المتعلقة به ، ونظرية ابن خلدون فى الحكم الإلهى والسلطة الدينية فى الدولة الاسلامية، وممن تخرجوا على يديه زيمين وباكوبوفسكى ، وأومينيا كوف ، وأثاره تربو على أربعمائه من بينها تركستان عند غزو المغول لها فى مجلدين ، وحضارة الإسلام أو تاريخ الحضارة الإسلامية الذى ترجمه إلى العربية عن التركية الغربية التى قام بها محمد فؤاد كوبريلى - حمزة طاهر ونشر بالقاهرة وهو كتاب صغير لو فصل ما به لملأ مجلدات كثيرة ، وتاريخ الترك فى آسيا الوسطى سنة ١٩٣٤ وقد نقله إلى العربية أحمد السعيد سليمان ونشر بالقاهرة. وتاريخ إيران وكتاب عن الدويلات الفارسية ، وله دراسة عن الخليفة لثانى عمر بن الخطب وكتاب عن البونية والإسلام (الدراسات الشرقية ١٩٢٩) .

ثم هناك كريمسكى ١٨٧١-١٩٤١م الذى ترم إلى الروسية كتاب تاريخ

الشعوب السامية لنولدكه ١٩٠٣ وتاريخ الإسلام فــى جــزأين (موســكو ١٩٠٤) والأدب العربى الحديث فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشــر (١٩٠٦) وديــوان الحماسة لأبى تمام موسكو (١٩١٢) .

ومنهم كراتشوفسكى ١٨٨٣ – ١٩٥١، الذى ربت آثاره علــى أربعمائــه وخمسين أثراً بين مصنف ، ومترجم ومفسر. ومن أشهرها : دراســة فــى إدارة الخليفة المهدى (ونال عنها وساما ذهبياً سنة ١٩٠٥) وكتب فى تاريخ الاستشــراق الروسى، ونشر كتاب الأخبار الطوال للدينورى ١٩١٢، واكتشــف العديــد مــن المخطوطات من بينها مخطوط ابن ماجد ١٩١٢، ومخطوط جديد لديوان ذى الرمة بشرح الأصمعى ١٩١٨، ومخطوط جديد فى وصف روســيا للشــيخ الطنطــاوى ١٩٢٨ وهو من الأساتذة المصريين الذين تولوا تــدريس العربيــة فــى جامعــة بطرسبرج (١٨٤٧-١٨٦١) بناء على استدعاء القيصر (١٨٤٠) له ، وألف كتابــا عن الشيخ محمد عياد الطنطاوى هذا ونقلته كلثوم نصر عودة المولودة بفلسطين ، وحققه عبد الحميد حسن ومحمد عبد الغنى حسن (القاهرة ١٩٦٣) وتــرجم كليلــة ودمنة ١٩٣٤ والأيام لطه حسين ١٩٣٤، وله أيضاً كتاب عن تــاريخ الدراســات العربية فى الاتحاد السوفيتى، وله أيضاً دراسة عن معنى كلمة النجم فى القــرآن ، وسورة رقم ٥٥ أى سورة الرحمن .

ثم هناك إيفانوف ١٨٨٦-١٩٧٠ الذى عكف على دراسة العقيدة الإسماعيلية وتوفيقها بين الدين والفلسفة اليونانية لاسيما فى بلاد الهند، فألقى ضوءاً جديدا على تطورها وانتشارها ، ومن آثاره المخطوطات الإسماعيلية فى المتحــف الآســيوى (نشر مجمع العلوم ١٩١٧) ووثائق فارسية جديدة لدراسة الحــلاج. ودليــل الأدب الإسماعيلى (لندن ١٩٣٣) وعقيدة الفاطميين بمباى ١٩٣٦) وفهــرس المؤلفــات الإسماعيلية، والحركة الشيعية ، وله عن الإسماعيلية دراسات وترجمات وشــروح (المجلة الآسيوية بالبنغال ١٩٢٢-١٩٢٣) ،

وهناك برتلس ١٨٩٠-١٩٥٧ وكان عضواً فى المجمع العلمى العربى بدمشق ومن مؤلفاته ابن سينا والأدب الفارسى ١٩٣٨، والصوفية فى إيران ١٩٢٧، وفقه اللغة العربية ومقدمة لكتاب كليلة ودمنة (موسكو ١٩٥٧) ولطوق الحمامة ١٩٥٧ ، كما ترجم سفرنامه لناصر خسرو (لينجراد ١٩٣٣م) .

وإفينى بليابيف المولود ١٨٩٥ عنى بدراسى تاريخ الإسلام وأصول الدين، فله مباحث فى تاريخ صدر الإسلام (لينجراد ١٩٤١) والإسلام والخلافة العربية فى القرون : السابع والثامن والتاسع (المجلة التاريخية مجلد ٧ موسكو ١٩٤٨) ونشأة الدولة العربية وظهور الإسلام فى القرن السابع (الذى ألقاه فى مؤتمر المستشرقين الدولى ٢٣ أستانبول ١٩٥٤) وله بحث عن الحضارة العربية ، وفصول فى تاريخ الخلافة .

ومن بين هؤلاء المستشرقين السيدة ك س كاشتاليفا ولها دراسة عن المصطلحات : أناب وأسلم وأطاع وشهد وحنف فى القرآن ، والتاريخ الزمنى لسورة القرآن الثامنة (الأنفال) ، والرابعة والعشرين (النور والسابعة والأربعين (محمد ١٩٢٧) .

ومن بينهم ب . زاخودير ١٨٩٨-١٩٦٠ وقد اشتهر بأبحاثه التاريخية عن إيران ، مثل خراسان والدولة السلجوقية ١٩٤٥، وتاريخ فارس فى العصر الوسيط، دراسة فى التاريخ الماركسى . ثم فيكتور بليابيف ولد ١٩٠٤ ويعد الآن واحداً من كبار المتخصصين بالمخطوطات العربية فى الاتحاد السوفيتى، وله مصادر عربية لتاريخ التركمان فى القرن الثالث عشر، ومنهم إيفانوف الذى اهتم بدراسة تاريخ تونس وشمال أفريقيا[١]. ثم بطروشفسكى موضوع حديثنا ومؤلف الكتاب الذى بين أيدينا. وقد سبق الحديث عنه.

---

(١) نجيب الصفيتى المستشرقون لمزيد من التفصيلات حول هذا الموضوع فى مجلداته الثلاث.

المدخل

أ) من هو بطروشفسكى ؟

هو ايليا باولويج بطروشفسكى، ولد فى ٢٢ من شهر يوليو ١٨٩٨، فى مدينة "كييف" . مؤرخ روسى، خبير فى تاريخ إيران والقوقاز وأسيا الوسطى إبان فترة العصور الوسطى.

بدأ حياته العلمية دارساً ومحققاً بعد فراغه من دراسته الجامعية عام ١٩٢٦م، وخلال الفترة الممتدة من ١٩٢٦ إلى ١٩٣٩م عمل فى مدينة باكو بأذربيجان، مدرساً ثم عين مدرساً، فى معهد دراسة القوقاز "التابع لمجمع العلوم الروسية"، فى مدينة "تفليس" بجورجيا (منذ عام ١٩٣١ إلى ١٩٣٦م)، ثم فى فرع معهد دراسة التاريخ التابع لمجمع العلوم الروسية فى مدينة لينجراد (من ١٩٣٦ إلى ١٩٥٦م) حيث بدأت أعماله فى مجال التحقيق منذ عام ١٩٥٠م فى هذا المعهد.

وسبق له القيام بتدريس مادة التاريخ منذ عام ١٩٣١م فى جامعة "تلفيس" . وكان يقوم بتدريس مادة تاريخ أقطار الشرق الأدنى، فى جامعة طشقند بأوزباكستان إبان سنوات الحرب العالمية الثانية.

عُهد إليه القيام بمهام كرسى الأستاذية لمادة "تاريخ ممالك الشرق الأدنى" فى كلية الدراسات الشرقية جامعة لينجراد، وذلك عام ١٩٤٧م .

فى الثامن من أكتوبر ١٩٤٨ نال مرتبة الأستاذية بعد عشرين عاماً تقريباً من الدرس والتحقيق. وكان موضوع رسالته للحصول على درجة الدكتوراة عن "تاريخ العلاقات الإقطاعية فى أذربيجان وأرمينيا منذ القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر الميلاديين".

شارك فى أول مؤتمر للاستشراق الروسى عقد فى طشقند (عاصمة أوزباكستان الحالية) .

أضحى خبيراً فى بلده فيما يتعلق بتاريخ أقطار الشرق الأدنى. وتلك سمة أساسية أولى من السمات المميزة لبطروشفسكى .

السمة الثانية : أنه أستاذ لجيل كبير من المستشرقين والمتخصصين فى تاريخ إيران، والفكر الإسلامى من الشبان الروس.

السمة الثالثة : أنه عايش تلك المناطق الإسلامية، سواء فى العهد القيصرى أى روسيا القيصرية أو فى عهد الاتحاد السوفيتى بعد تشكيله وقيامه. وبالتالى كان معاصراً للسياسة التى اتبعها "لينين" و"ستالين" ومن جاء بعدهما، مع تلك المناطق الإسلامية ومع سكانها وتابع سياسة الترغيب والترهيب الذى بلغ العنف فى إخضاع تلك المناطق والعمل على إمحاء شخصية تلك المناطق وتراثها.

السمة الرابعة : إذا كان المستشرقون الأوربيون يرون استحالة كتابة التاريخ القديم والوسيط للشعوب الشرقية دون معرفة لغتها أو لغاتها، وأن من المستحيل كتابة التاريخ القديم للشعوب الشرقية دون الخوض والعيش فى قلب ثقافتها الخاصة بالذات، فإن بطروشفسكى عاش فى تلك البيئة الثقافية وعايش أبناءها وشاهد كفاح علمائها، فكان فى مؤلفاته تجسيداً لهذا المنهج.

السمة الخامسة : أتيح للمستشرقين الروس بعامة وبطروشفسكى واحداً منهم؛ الإطلاع على مخطوطات نادرة تحدث مالكوها بعد دراستها عن عقائد الفرق المختلفة. كما هو الحال عند "سيمينوف" الذى ضمنت مكتبته مخطوطات إسماعيلية نادرة، وكما نشر "إيوانوف" عقائد القرامطة، والمعتزلة والكيسانية من خلال مصادر ومخطوطات نادرة. فقد كان الاتحاد السوفيتى بما ضمه من مناطق إسلامية

فى أسيا الوسطى والقوقاز ووجود جماعات إسلامية كبيرة داخل روسيا وغيرها. قد ضم الملايين من تلك المخطوطات .

السمة السادسة : وجود فرق من الباحثين المستشرقين يعملون بروح الفريق، وكان بطروشفسكى داخل فريق من هؤلاء المستشرقين. وهذه سمة تدل على الجماعية فى العمل العلمى والعمل بروح الفريق وتقبل النقد والرأى الأخر.

فى عام ١٩٦٠م عقد المجمع العلمى الروسى جلسات خصصها لمناقشة مناهج البحث والنقد، ضمت العلماء ذوى الاتجاهات المختلفة فى البحث والدراسة. وأدلى كل عالم برأيه موضحاً حججه فيما أبداه من آراء وجمعت تلك الآراء فى كتاب كان عنوانه. "ما هى السمات المشتركة الخاصة للتكامل التاريخى لأقطار الشرق؟" .

نشر الكتاب عام ١٩٦٦م. والهدف منه الوصول إلى الرأى الوسط والمقبول فى هذا الموضوع؛ وعنوان الكتاب هو: "أوجه الاتفاق والاختلاف فى التكامل التاريخى لأقطار الشرق.

السمة السابعة : اهتم بطروشفسكى فى كتاباته التاريخية بالجوانب الاجتماعية والاقتصادية والاقتصاد السياسى طبقا للنظرية الماركسية، فنراه قد خصص فى نهاية كل مرحلة أو فترة كتبها وأرخ لها، فصلاً عن التنظيم الاجتماعى لإيران مثلاً، وعرض المشكلات الاجتماعية فى تلك المرحلة وأعلن رأيه فى هذا الشأن، كما هو الحال عند حديثه عن أهل السنة فى إيران فى العصر الصفوى واتصالاتهم مع الدولة العثمانية .

وكذلك حديثه عن ملكية الأراضى والإقطاع كمظاهر للعصر الإقطاعى، وكما درس الجزيرة العربية من هذا المنظور قبل ظهور الإسلام.

ومع أن منهجية "البيهقى" المؤرخ الفذّ فى العصر الغزنوى وكذلك ابن خلدون فيما بعد، ومع أن منهجيه كلود كاهين المستشرق الفرنسى وهو واحد مـن كبـار مؤرخى القرون الوسطى الإسلامية فى القرن العشرين، مع أنها قد أولـت أهميـة للعوامل الاجتماعية والاقتصادية للموضوع المدروس أكثر من منهجيه "فرانسيسكو جابربيلى الإيطالى، ولد ١٩٠٤، فإن المستشرقين الروس قد زاد اهتمـامهم بتلـك العوامل طبقاً للتفسير الماركسى لدراسة التاريخ، وتجلت أهمية العامل الاجتمـاعى فى دراسة التاريخ فى مؤلف شارك فيه بطروشفسكى أربعة من المستشرقين وهـو "تاريخ إيران منذ العصور القديمة حتى نهاية القرن الثامن عشر" فقد ركزوا علـى أهمية العامل الاجتماعى فيما حدث من ثورات ضد الخلافة الإسـلامية ثـم ضـد المغول والتيموريين فيما بعد، مثل ثورة سنباد المجوسـى والخرّميـة وأصـحاب الأعلام الحمراء فى جرجان "وبابك الخرّمى والمحمرة" وثورة الخوارج فى شرقى إيران.

ب) مؤلفاته :

اهتم بطروشفسكى بتاريخ إيران وتراثها الفكرى الإسلامى فألف فى تاريخها وفى الفكر الإسلامى فيها منذ دخول الإسلام إليها .

انقسمت مؤلفاته إلى قسمين :

الأول مشترك، فقد شارك مع فريق من المستشرقين الروس فى كتاب واحـد حسب علمى حتى الآن. وذلك فى كتاب بعنوان "تاريخ إيران منذ العصور القديمـة حتى نهاية القرن الثامن عشر، وكتب فيه الفصـول التاليـة : "تـاريخ العلاقـات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بين القرن الرابع الهجرى حتـى القـرن السـابع الهجرى" .

كما كتب الفصول المتعلقة بتاريخ التيموريين والصفويين حتى نهاية القــرن الثامن عشر. وتُرجم هذا الكتاب إلى اللغة الفارسية، ونشرت الطبعة الأولى منه عام ١٣٤٨ هــ.ش والرابعة ١٣٥٤ هــ.ش .

ويلاحظ فى هذا الكتاب أن المؤلفين جميعاً قد قللوا من الحديث عن الغزوات والمعارك والحروب ومعاهدات الصلح، وأكثروا من الحديث عن النــاس والحيــاة والعلاقات الاجتماعية فى كل مرحلة ولتحقيق وحدة الفكر فى هذا الكتاب اختــاروا ثلاثة من مؤلفيه لإعادة النظر فيه حتى يخرج الكتاب متجانساً بعيداً عن التنــاقض فى فصوله المختلفة، وسمح لهم بإجراء إضافة ما يرونه لتحقيق وحدة الفكر فى هذا الكتاب. ورغم أهمية هذا الكتاب وما ورد به من معلومات، فإن السمة الفارقة فيها، وفى إيجابياته التى تزيد كثيراً عن سلبياته، تمثلت فى إبداء الرأى المخالف فى كثير مما وقع فيه المستشرقون الأوربيون من تسلط نظرية التفــوق الأوربــى والفكــر والحضارة الأوربية على الشرق وحضارته وأوضــحوا بجــلاء أصــالة الثقافــة والحضارة الإيرانية قبل الإسلام وسموا الفكر والحضارة الإسلامية بعد دخول إيران فى الإسلام.

٢) الثانى : كتب كتبها منفرداً وهى على النحو التالى :

١-"الزراعة والعلاقة بالأرض فى العصر المغولى" .

٢-"ثورة السربداريين فى خراسان" .

٣-"الإسلام فى إيران" ونشرت الطبعة الرابعة مــن الترجمــة عــام ١٣٥٤ هــ.ش، وقد نقل "كريم كشاورز" الكتب الثلاثة السابقة إلــى الفارســية ونشرها فى إيران .

اهتم بتحقيق ودراسة المتون المختلفة من بينها "أعيان المدينة فى عصر هولاكو".

و"النظام الاقتصادى الإقطاعى من خلال مؤلفات رشيد الدين فضل الله الوزير الشهير والمؤرخ الكبير فى العصر المغولى. وصاحب كتاب "جامع التواريخ" الذى أولاه أستاذى رحمة الله أحمد فؤاد الصياد كل عنايته وقد ترجمت أجزاء منه إلى اللغة العربية شارك فيها، ويقع الكتاب فى سبعة مجلدات تنتهى بأحداث عام ٧١٠هـ / ١٣١٠م.

كما كتب بطروشفسكى عن مؤلفات المؤرخ الفارسى "حمدالله المستوفى" كمصدر لدراسة التاريخ الاجتماعى والاقتصادى للقوقاز الشرقية، وكذلك المؤلفات والنصوص المتعلقة بتاريخ خراسان الشرقية .

كما كتب عن كتاب "تاريخ كزيده" الذى ألفه "حمدالله المستوفى" كواحد من الكتب المهمة فى التاريخ العام والذى تنتهى أحداثه عام ٧٣٠هـ/ ١٣٢٦-٣٠م .

وقد تحدث حمد الله المستوفى القزوينى فى هذا الكتاب عن أحوال الأنبياء وملوك إيران قبل الإسلام والسيرة النبوية الشريفة ثم عصر الخلفاء الراشدين وعدد من الصحابة والدولة الأموية والدولة العباسية والأئمة الاثنى عشر، ثم تحدث عن حكام إيران بعد الإسلام حتى عهد المؤلف. وأنهى الكتاب بالحديث عن أحوال أئمة السنة والقراء والمشايخ وعلماء الدين والشعراء وأفرد باباً خاصاً للحديث عن "قزوين" .

ويؤسفنى أننى لم أتمكن من متابعة حياته وكان قد بلغ الواحدة والسبعين من عمره عام ١٣٤٨ هـ.ش[١] وأخر ما توصلت إليه من مؤلفاته : دراسة عن "تأليف سيفى كمصدر للتأريخ لخراسان الشرقية" .

---

(١) نحن الآن فى عام ١٣٨٤هـ. ش الموافق ١٤٢٦هـ ق ٢٠٠٥م.

ج)هذا الكتاب :

هذا الكتاب ثمرة من ثمار اهتمام روسيا القيصرية والاتحاد السوفيتى – فيما بعد – بالمناطق الإسلامية المجاورة لها فى أسيا الصغرى والقوقاز. التى كانت ترنو للسيطرة عليها منذ زمن بعيد، وبخاصة منذ عام ٩٢٤هـ/ ١٠٠٨م حيث تأسست فى بخارى لأول مرة سفارة لروسيا عام ٩٦٦هـ/١٥٥٩م إبان حكم أوزبك الشيبانى – وكانت روسيا تنظر إلى هذه المنطقة – أى منطقة "تركستان وأسيا الوسطى" – نظرة ذات أهمية خاصة لأسباب سياسية واقتصادية وعقائدية. وكانت السيطرة عليها مطمعاً ومطمحاً للقياصرة الذين كانوا يعتبرون أسيا الوسطى امتداد طبيعياً لهم وأرضاً بلا صاحب لكثرة الخلافات والحكومات التى تعاقبت عليها. فمنذ الغزو المغولى ٦١٦/٦١٧هـ/ ١٢١٩-١٢٢٠م وسقوط تركستان كلها فى قبضة المغول. ويتولى جغتاى بن جنكيزخان حكم تلك المنطقة ومن بعده أبناؤه وأحفاده حتى ٧٥٩هـ/ ١٣٥٨م وحين أسلم المغول وتكونت دولة "ألتون أوردى" أى القبيلة الذهبية ازداد الإسلام انتشاراً كما ازدادت الثقافة الإسلامية. وكانت الفارسية اللغة الناطقة باسمها. المعبرة عنها رغم تنوع الأعراق والأجناس وإن كانت الغلبة من حيث العرق أو الجنس للعنصر التركى.

وتشهد تلك المنطقة فترة من الحروب خلال المدة من ٧٥٩هـ/ ٧٧١هـ=١٣٥٨-١٣٦٩م. وينتهى الأمر بسيطرة تيمور وأولاده على الحكم منذ ٧٧١ حتى ٩٠٠هـ/ ١٣٦٩ إلى ١٤٩٤م. ثم تشهد تلك المنطقة صراعاً أخر بين خلفاء تيمور حسمه آل شيبان الذين حاربوا الشاه إسماعيل الصفوى فى إيران ٩١٦هـ/ ١٥١٠م. ومنذ تأسيس أول سفارة لروسيا فى بخارى عام ٩٦٦هـ/ ١٥٥٩م وروسيا عاقدة العزم على السيطرة على تلك المناطق الإسلامية وتم لها ما أرادت.

منذ القرن السادس عشر الميلادى الذى نجحت فيه روسيا فى إيجاد قدم سياسى لها فى تلك المناطق الإسلامية والوقوف على كنوزها الفكرية كانت أوربا تشهد من هذا القرن حتى القرن الثامن عشر تجميعاً لأسباب نجاح "علم الاستشراق" بشكل تراكمى. فقد تراكمت خلالها مجموعة ضخمة من المخطوطات الشرقية؛ العربية والفارسية والتركية فى مكتبات أوربا. بفضل البعثات التى أرسلت إلى الدولة العثمانية وغيرها لنقل ونسخ من المخطوطات والمؤلفات التى كانت قد حصلت عليها من العالم الإسلامى .

فعلت روسيا نفس الشيء حين اهتمت باقتناء مجموعة كبيرة بل وبأكبر مجموعة من الكتب الإسلامية والعربية ما بين مخطوط ومطبوع، وتخصص عدد كبير من العلماء الروس بإعداد الفهارس الشاملة لهذه الكنوز، وضمت المكتبة العامة فى "لينينجراد" ما يزيد عن "عشرين مليون كتاب" عام ١٩٦٠م، من بينها عدد كبير من المخطوطات الشرقية النفيسة وخُصص فى بناء المتحف الأسيوى التابع للمجمع العلمى للاتحاد السوفيتى خُصص القسم الرابع للمكتبة الشرقية من عربية وفارسية وتركية وونترية – وبلغ عدد المجلدات فى هذا القسم حوالى ثمانين ألف مخطوط – كما ضمت المكتبات الخاصة لعدد من المستشرقين الروس مخطوطات نادرة كما هو الحال فى مكتبة (سيمنوف) التى ضمت مجموعة نادرة من المخطوطات عن فرق الإسماعيلية والقرامطة والمعتزلة والكيسانية.

ووضع "كرانشوفسكى" فهرساً باللغة الروسية لتلك المخطوطات التى جمعت من مناطق مختلفة مثل : القوقاز وغيرها ومن مكتبة لينينجراد والمكتبات الخاصة فى بخارى وسمرقند وطشقند التى ضمت ثمانين ألف مجلد من بينها المخطوطات الشرقية فى جامعة أسيا الوسطى التى حملت فيما بعد اسم ((لينين)).

ومكتبات المعهد الشرقى الأوزبكى التى أحصيت مخطوطاته بنحو ألفين

وسبعمائه (٢٧٠٠) تضمنتها أربعة مجلدات "بالإضافة إلى مكتبة المجمع العلمى الأوزبكى التى تضم عددا كبيراً من المخطوطات.

وخلال الزيارة التى قام بها رئيس جامعة أوزباكستان وبرفقته عميد معهد الدراسات الشرقية بها لمصر وقيامهما بزيارة مركز الدراسات الشرقية – كلية الآداب – جامعة القاهرة – تم توقيع اتفاقية للتعاون بين الجانبين للعمل المشترك لدراسة تلك المخطوطات العربية والفارسية والتركية. كان ذلك فى منتصف تسعينات القرن الماضى. ومما يؤسف له أن هذه الاتفاقية لم تفّعل حتى الآن لوجود قصور من الجانبين .

كان إتمام الفهارس التصنيفية من قبل المستشرقين الروس المتخصصين فى علم المكتبات قد أباح لعلم الاستشراق النمو والازدهار والتقدم، كما أتاح للمستشرقين الروس الفرصة كاملة للوقوف على تلك المصادر والمتون فى شتى المجالات مما جعلهم ينافسون المستشرقين الأوربيين .

كانت إفادة بطروشفسكى من هذه الفهارس كبيرة أفاد منها فى مؤلفاته التى سبقت الإشارة إليها كما أفاد منها فى تأليف كتابه هذا موضع الحديث وهو "كتاب الإسلام فى إيران" .

فالكتاب فى أساسه دروس ومحاضرات ألقاها المؤلف على طلاب "القسم الخاص" فى كلية الاستشراق بجامعة ليننجراد.

وموضوعه . تاريخ الإسلام ومصادره ومتونه الأصلية والفكر الإسلامى من حيث الفقه والتصوف والمذاهب والفرق الإسلامية المعتدلة منها والمتطرفة والثورات التى حدثت داخل الدول الإسلامية وبخاصة داخل إيران عبر تاريخها سواء فى فترة الوجود السنى أو بعد اتخاذ التشيع مذهباً رسمياً لإيران منذ العصر الصفوى فى بداية القرن العاشر الهجرى.

وموضوع الكتاب ليس جديدا فى الاستشراق الروسى فحسب بل هو جديد فى دراسة الاستشراق على المستوى العالمى من حيث شمولية الكتاب.

نحن المسلمين ندرك أن الاستشراق نشأ مواكباً للاستعمار وأن الآراء حول الاستشراق تختلف بين مادح وقادرح - وأن الاستشراق قد أدى خدمات جليلة إلى الاستعمار وأن له أهدافاً تبشيرية. ولكن كثيراً من المستشرقين الأوربيون والروس كانت لهم أهدافهم النبيلة ولهم رؤية واضحة فى مناهج البحث العلمى. ولهم دروهم فى إماطة اللثام عن كنوز الشرق. والمهم أن نكون واعين لما نقرأ ولمن نقرأ ونعرف ماذا نقف عنده ونحدد ما نراه تجاوزاً أو خطأ فمثل هذا النوع من الكتابات وهذا المنهج التأليفى لا يخلو من أخطاء سواء فى الكليات أو الجزئيات. ولكن اهتمام النهج التأليفى بالمسائل الاجتماعية الواردة فى هذا الكتاب وفى غيره من كتب المستشرقين الروس والجهد المبذول فى سبيل دراسة لاشك أنها مفيدة. كما أن أسلوبهم فى الكتابة التاريخية جعلهم يختلفون عن الغربيين فى مفهوم بعض المصطلحات وفى مفهوم بعض الغربيين الذين يؤمنون بتفوق أوربا وحضارتها وثقافتها على ما عداها من حضارات وثقافات .

نظر بطروشفسكى إلى المسائل والأمور المذهبية من زاوية رؤيته الخاصة فى بعض الأحيان. لذا رأيت "محمد رضا حكيمى" العالم الإيرانى حين قدّم الترجمة الفارسية لهذا الكتاب يقدم آراء وملاحظات عديدة وكذلك فعل العالم "كريم كشاورزى" مترجم الكتاب إلى الفارسية الذى اثبت العديد من الملاحظات والنقد لما ورد بالكتاب وبخاصة عن التشيع. وجعلها تحت عنوان "توضيحات) نقلت بعضها وهو ما اتفقت معه بشأنها فى هذه الترجمة العربية وميّزتها بـ"م ف" أى المترجم الفارسى. وذيلت ملاحظاتى بـ(م ع) أى المترجم العربى.

واختلاف وجهة النظر مع المؤلف ووقوعه فى بعض الأخطاء له أسبابه المتعددة منها. عدم المعرفة الدقيقة والمتخصصة للغة العربية ومفرداتها ومعانيها

المختلفة. ومنها كذلك عدم الوقوف على بعض المصادر والمراجع والكتب المحققة التى تناولت الفكر الإسلامى .

ومنها : الإيمان برؤية واعتقاد ومنهج فكرى خاص يؤثر فى الموضـــوعية عند النظر فى بعض الأفكار .

ومنها التأثر بأفكار بعض الغربيين وآرائهم الخاصة فى تحليــل عـــدد مـــن الأمور والنقاط كما أشار المترجم الفارسى وكذلك المقدم للكتاب إلـــى أن المؤلــف اعتمد فى مباحثاته الفقهية والقانونية على فتاوى الفقهاء الأربعة لدى أهــل الســنة واغفل كثيراً أحكام المذهب الجعفرى – نسبة إلى الإمام جعفر الصادق .

رغم أن بعض أفكار هذا المذهب قد وجدت طريقها إلى المـــذاهب الســنية الأربعة وإلى فكر علماء أهل السنة وكان الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت شــيخ الجامع الأزهر قد أفتى بجواز التعبد على أساس المذهب الجعفرى واعتباره مـــذهباً خامساً كوسيلة للتقريب بين المذاهب الإسلامية المختلفة.

وقد أثرت ذكر المصادر والمراجع المختلفة التى اعتمد عليها فى نهاية هـــذا الكتاب وخاصة الأجنبية منها بما فيها الروسية مصوراً لها، كما ذكرت المصـــادر والمراجع الخاصة بالتوضيحات. والكتاب يتناول التأريخ من قبيل الهجرة النبويـــة حتى نهاية القرن التاسع الهجرى وبداية القرن العاشر .

والله ولى التوفيق

دكتور السباعى محمد السباعى

مارس ٢٠٠٥، – صفر ١٤٢٦هـــ. ق

ظهور الإسلام

المقدمة

يرتبط ظهور الإسلام فى الجزيرة العربية، فى بداية القرن السابع الميلادى برابطة لا تنفصم مع تكوين المجتمع الطبقى (طبقات)، وبداية نهضة اجتماعية وسياسية معقدة بين العرب شمالى الجزيرة (عرب الشمال) وانتهى الإسلام كعقيدة نهضوية إلى تأسيس دولة عربية ذات قوة عسكرية وسياسية تعدت حدود الجزيرة العربية.

هذه النهضة الاجتماعية، السياسية هى التى حدت بأحد علماء الاجتماع إلى إطلاق مسمى "الثورة الإسلامية" عليها، وأطلق عليها عالم آخر "ثورة محمد الدينية" وتمكنت فى فترة قصيرة من أن تضم إليها إيران ودول آسيا الوسطى والقوقاز والدول المتقدمة لبيزنطة (الدولة الرومانية الشرقية، المطلة على الشواطئ الشرقية والجنوبية للبحر الأبيض المتوسط، واضحت جزءاً من الدولة العربية (الخلافة)، واعتنقت الإسلام.

وبهذه الطريقة فإن النهضة الإسلامية التى كان الإسلام عقيدتها، قد ظهرت سريعاً ذات صبغة عالمية؛ وبخاصة وأنها قد أثرت تأثيراً عظيما فى مستقبل تاريخ إيران والدولة المجاورة لها.

ولم يدرس التنظيم الاجتماعى لعرب شمالى الجزيرة العربية قبل الإسلام حتى الآن الدراسة اللازمة والمستحقة. ولكن من المسلم به، أنه منذ بداية القرن السابع الميلادى، كان التنظيم الأبوى والجماعى، فى النواحى الشمالية من الجزيرة العربية كان آخذا فى الضعف والتلاشى، وبدأ مجتمع الطبقات فى التكون والظهور. وللعلماء الروس وجهتا نظر فى ماهية المجتمع الطبقى :-

كانت وجهة النظر الأولى ترى أن : مجتمع الاستعباد (ملاك الرقيق) قد

استقر فى منطقة الحجاز – نواحى مكة والمدينة – حيث طريق القوافل التجارية فى الجزيرة العربية منذ القرن السادس وأوائل القرن السابع الميلاديين. بينما كان نمط الحياة فى الجزيرة العربية، قائماً على الرعى والانتقال فى الصحراء كان التنظيم الأبوى[١] والجماعى يتلاشى تدريجياً وبصورة أكثر بطئاً، رغم أن ارهاصات التكوين الطبيعى كانت آخذة فى التكامل.

ومن ناحية أخرى فقد ظهر رجال أثرياء شاركوا غالباً فى قوافل التجارة وأضحوا من زمرة ملاك الأراضى وقطعان الماشية والعبيد. ومع هذا فقد وجد بجانب هؤلاء، الفقراء والمعدمون الذين حافظوا على حرياتهم.

ولم تصبح تجارة الرقيق بين العرب وسيلة أساسية للإنتاج، لأن العرب بعد الفتوحات المتعاقبة فى القرن السابع الميلادى، قد جرفوا إلى التيار الإقطاعى الذى كان مسيطراً وبصورة كبيرة على أقطار آسيا السابق ذكرها. ولكن ونظراً لأن تلك الأقطار المذكورة كان لايزال يسيطر عليها أسلوب حياة ملاك العبيد، فلم يكن هذا النمط من الحياة قد تخلص العرب منه، وعلى النقيض من ذلك فقد أزدهر هذا النمط وبصورة مؤقتة بعد فتوحاتهم.

وعلى أية حال فإن العلاقات الإقطاعية قد تكونت فى المجتمع العربى بعد الفتوحات الكبرى فى النصف الأول من القرن السابع الميلادى. وظل نمط حياة المستفيدين (ملاك الرقيق) باقيا ومحفوظا بينهم كأسلوب حياة ثانوى[٢].

---

(١) أى التنظيم الذى يضم جماعة تكون الصلة التى تجمعهم من ناحية الأب (أى صلة أبوية)، ويكون على رأس هذه الجماعة أو الأسرة شخص كبير يتم انتخابه وكان تعداد هذه الجماعة فى بداية تكاملها يصل إلى ثلاثمائة (٣٠٠) فرد تقريبا.

(٢)ارجع إلى : أ. آ. بليابيف "العرب والإسلام والخلافة العربية فى المراحل المتقدمة من القرون الوسطى" وكذلك لمؤلفه "تأسيس الدولة العربية وظهور الإسلام فى القرن السابع الميلادى. مجموعة محاضرات القاها ممثلو الاتحاد السوفيتى (السابق) فى المؤتمر الدولى الثالث والعشرين للمستشرقين، موسكو ١٩٥٤ وأيضا "آريو. باكوبوسكى، الجزيرة العربية فى بداية القرن السابع الميلادى، فى كتاب "تاريخ العالم" مجلد ٣ موسكو ١٩٥٧.

ووفقاً لرأى هذا الفريق فإن إرهاصات ظهور الإسلام كانت عبارة عن ضعف وتلاشى وانهيار التنظيم الأبوى والجماعى وتكوين أسلوب حياة ملاك العبيد فى الحجاز.

وقد دونت هذه النظرية أو هذا الرأى المشار إليه سابقا فى مؤلفات أ.آ.بليابيف (موسكو) مستفيدا من المصادر والمتون الأصلية كما عُكست فى مؤلفات العلماء الروس الأخرين، أمثال : آزيو. ياكوبوسكى وس.ب. تولستوف.

بينما كان أصحاب وجهة النظر الثانية يرون : أن المجتمع الأبوى، والجماعى فى شمالى وجنوبى الجزيرة العربية كان قد أخذ فى الانهيار والتفتت بصورة سريعة. كانت العلاقات الخاصة بالمراحل المتقدمة للاقطاع أخذة فى التكوين وقد تفوقت هذه العلاقات على سائر أنماط الحياة الأخرى، حتى قبل حدوث الفتوحات الكبرى العربية فى القرن السابع الميلادى.

ولهذا السبب، وبناءً على وجهة النظر الثانية- فإن الإسلام منذ البداية، كان دينا لرؤساء الإقطاع وكان باعثاً لتكوين مجتمع عربى.

وقد أعلن وجهة النظر هذه – بصورة كافية ودون ذكر أية تفصيلات أو استدلال وشرح. ن.و. بيكولوسكايا[١]، وبصورة أكثرة تصميماً ن.آ.اسميرنوف[٢]. وقد شرح هذه النظرية بصورة أكثر دقة. وبالتفصيل شاب فى جامعة موسكو الحكومية، هو : ل.اى.ناديرادزه مستفيدا فى المصادر والمتون الأصلية.

وانتهى هذا المؤلف إلى القول : أن انتشار موضوع الرقيق فى الجزيرة

---

(١) بيكولوسكابا فى مؤلفه "البيزنطيون فى طريق الهند" موسكو : ليننجراد ١٩٥١ ص ٣١٨ ومابعدها.

(٢) ن.آ. اسميرنوف . التاريخ المختصر لبحث الإسلام فى الاتحاد السوفيتى. موسكو ١٩٥٤ ص ١٨١ وما بعدها.

العربية قبل الإسلام كان محدوداً

يتفق كاتب هذه السطور (بطروشفسكى) مؤلف هذا الكتاب مع أصحاب الرأى الأول ولكننا نعلم أن أمر التنظيم الاجتماعى للجزيرة العربية قبل الإسلام معقد أشد التعقيد وأنه لم يدرس حتى الآن الدراسة الواجبة والداعية ولم يتضح بعد.

ولهذا السبب فإن وضع وجهتى النظر السالفتين قيد البحث والدراسة أمر لـــه أهمية والحل النهائى لهذه المشكلة مهمة ستتضح فى المستقبل.

على أية تقدير فهناك حقيقة مؤكدة مفادها : أن ظهور الإسلام كان ولا يزال انعكاسا لتيار الانهيار والتفتت للتنظيم الأبوى والعشائرى[1]. وبداية ظهور التنظـيم الطبقى بين عرب الشمال.

وإن جوهر تعليمات الإسلام ومواعظه قبل أى شئ كانت ولا تزال موجهــة ضد التنظيم المحتضر وأخلاقياته ومعتقداته – أى عبادة الأوثان التى كانت ســائدة بين العرب. وتوجد مؤلفات ودراسات جادة وعديدة تتنــاول التنظـيم الاجتمــاعى للعرب قبل الإسلام وإبان ظهور الإسلام كتب غالبيتها علماء غرب أوربــا، مثــل ت.نولدكه، و.دوزى، سنوك هور كردينه، يولولهــاوزن ك . بكــر، أى، فجولــد تسيهر، هــ. كريمه، ل.كائتانى، ود. مرجوليوس، آ.لامنس، ت أندريه وآخرون.

ولأن دراسة تاريخ العرب وتاريخ صدر الإسلام ليس موضع اهتمامنا فــى هذا الكتاب فإننا أن هناك مؤلفات باللغة الرسوية – مثل مؤلفات و. بارتولد، وآ.أ. كريشكى

سنشير إشارات مختصرة إلى تلك الموضــوعات – ونحيــل القــارئ إلــى

---

(١) العشائرى – أو جماعة أو عشيرة "حكم الأم" اى التى يكون الارتباط بين أفراد هذه الجماعة عن طريق الأم.

المؤلفات السابق ذكر للوقوف على مزيد من المعلومات[1].

ينقسم العرب من حيث الأصل والجنس إلى قسمين أو مجموعتين: الجنوبى أو اليمنى (أى قحطان وكهلان) والشمالى اى (مضروربية) وقد انقسما بدورهما إلى قبائل وعشائر.

كان كثير من قبائل جنوبى الجزيرة العربية قد انتقلت إلى الشمال في بداية القرن السابع الميلادى. وكان القسم الأعظم من عرب الشمال بدوا رحلا يعيشون فى الصحارى وعملوا بصورة أساسية بالرعى وتربية الجمال وامتلاكها (التى كانت تحتل منزلة رئيسة فى نقل وحمل الأمتعة الخاصة بالقوافل والحروب ، كما اشتغلوا أيضاً بتربية الخراف والماعز. امتلكوا القليل من الجياد، التى كانت غالية الثمن. كما عملوا بزراعة الشعير والنخيل والأشجار المثمرة فى الواحات وحول منابع المياه.

كانت المراتع تحت سيطرة العشائر، بينما كانت تربية الحيوانات الأليفة والعبيد ومساحات الأرض ملكا للأفراد. وكان تقسيم المجتمع إلى قبائل وعشائر أمراً مرعياً. وكان هناك داخل القبائل والعشائر تباين فى درجة الثراء والأمانى.

كان أحد طرق القوافل التجارية يمتد من طريق اليمن إلى سوريا. ويسير بمحاذات الشاطئ الغربى للجزيرة العربية حيث اليمن الثرى (السعيد). وكانت الولايات البيزنطية – سوريا وفلسطين ومصر – ولايات ممر وانتظار مؤقت لقوافل التجارة المارة بالحبشة وبلاد الهند – عبر اليمن–.

بعد استيلاء ايران الساسانية على بلاد اليمن وسيطرتها عليه بذل ملوك هذه الدولة (الساسانية) جهدهم لتحويل تجارة وبضائع بلاد الهند إلى بيزنطة عبر إيران،

---

(١) يضاف إلى ما سبق مؤلفين ومؤلفات : و.و. بارتولد وآ.ا. كريمسكى.

ولم يسمحوا بعبور تجارة الترانزيت "التوقف المؤقت" عبر بلاد اليمن. لذا قلت الحركة التجارية عن هذا الطريق.

كان ظهور هذا الوضع ثم الاختلافات الاجتماعية والتضاد الشديد داخل القبائل العربية سبباً فى بروز مشكلة اجتماعية واقتصادية فى الجزيرة العربية.

تقع مكة على الطريق الرئيسى للقوافل التجارية المتجهة من سوريا إلى اليمن. يذكر بطليموس الجغرافى اليونانى فى القرن الثانى الميلادى هذه المدينة باسم "مكرب" هذا الاسم من الكلمة العربية الجنوبية وتعنى "المكان المقدس" لأنها قبل الإسلام كانت واحدة من أكثر الأماكن المقدسة احتراما من قبل العرب عبدة الأوثان.

كانت مكة فى عصر النبى (ص) معروفة باسم الكعبة. وكان هذا المكان المقدس يجتذب طوال شهور الشتاء إعداد كثيرة من الزائرين من أنحاء الجزيرة العربية المختلفة، حيث كان يقام فى تلك الأثناء سوق كبير يتبادل فيه البدو نتاج حيواناتهم من الجلود والصوف والحيوانات الأليفة، بالغلال والحبوب والتمر ومصنوعات المدينة.

كانت مكة بمنزلة سوق تبادل البضائع مكان تفريغ لقوافل التجارة المتجهة من سوريا إلى اليمن.

تقع مكة فى مكان قحل غير ذى زرع وفى مكان كئيب، الزراعة مستحيلة فى محيطها.

عمل سكان هذه المدينة بجانب التجارة بعدد من الحرف وصيد الحيوانات وتجارتها . ولكن وعلى مقربة من مكة الطائف وهى واحة واسعة خصبة بها العديد من الرياض ومزراع العنب الكبيرة، حيث كانت قد استقرت بها قبيلة "ثقيف" وامتلك

كثير من أهل مكة الأثرياء الأراضى الزراعية فى الطائف وغيرها من الواحات فى بداية التاريخ الميلادى كان يعيش فى مكة إحدى قبائل شمالى الجزيرة العربية (من قبيلة مضر) وتعرف باسم قبيلة "قريش" . وكانت تلك المدينة مكونة من أحياء استقرب فى كل حى أسرة قرشية وكان أهل مكة يشاركون فى التجارة الداخلية والخارجية، مما كان سبباً فى تجميع الثروة بتلك المدينة، كما كان سببا فى تفاوت فاحش فى الثروة بين الأفراد فىنفس الوقت.

ووجد داخل القبيلة القرشية عائلات ذات ثراء كبير حيث اشتغلوا بالتجارة وعمليات الربا. كان من بين تلك العائلات عائلة بنى أمية الثرية (الأمويين)، كما وجدت عائلات فقيرة أيضاً حيث كانوا يعملون بالتجارة الصغيرة والصناعات الصغيرة والصيد.

كانت قبيلة بنى هاشم واحدة من العائلات الفقيرة. ومنها خرج النبى محمد (ص) حامل رسالة الدين الإسلامى [مؤسس دين الإسلام] حتى يحقق التعادل المالى داخل الأسر.

كان الخناسون وتجار العبيد يمتلكون العديد من العبيد، الذين لم يكن عملهم قاصرا على الخدمة فى المنازل، بل كانوا يشاركون فى الأعمال الإنتاجية، ويرعون قطعان أربابهم كما كان يشاركون فى الزراعة فى المزارع والحدائق الواقعة فى الواحات المجاورة كان هؤلاء العبيد من أقطار وجنسيات أخرى، وكان أغلبهم من الأحباش وبلاد البشرة السوداء. وكما سيتضح من دراسة أحوال حياة محمد (ص) فإن سلوك أرباب الرقيق كان يتسم غالبا بالغلظة وعدم الرحمة.

شارك المكيون فى القوافل التجارية القادمة من اليمن، عابرة مكة ومتجهة إلى سوريا (الشام) وكانت لهم بجانب ذلك رحلتان إلى سوريا كل عام. ولم يكن لهؤلاء التجار أقل من خمسين فى المائة من رأس المال، بل وكان لهم أحياناً مائة

فى المائة من رأس المال.

كانت البضائع المصدرة من مكة إلى سوريا عبارة عن الجلود الخام والمدبوغة وسبائك الذهب والفضة من معادن الجزيرة العربية وأفضل أنواع الزبيب من واحة الطائف، والتمور.

أما البضائع التى كان تمر عبر مكة من بلاد اليمن فهى : الصمغ، والطيب وخشب الصندل وشجر الخروب والجلود المدبوغة، من افريقيا : معادن الذهب، والغلمان والجوارى سود البشرة. ومن بلاد الهند القرفة والفلفل والتوابل الأخرى والمواد المعطرة والعاج والمنسوجات القيمة. كان التجار يبيعون هذه البضائع فى سوريا. ويصدرون منها المنسوجات الحريرة والصوفية البيزنطية والمنسوجات الأرجوانية من وبر الأغنام والغزلان والأقمشة الغليظة (الخوخ مثلا) والأطباق الزجاجية والمصنوعات الفلزية والأسلحة وأدوات التجميل وزيت الزيتون وسائر أنواع الزيت النباتية والغلال. وكان يبيعون الزيت والغلال فى سوق مكه إلى البدو.

يوضح النموذج التالى الميزان التجارى لتجارة تجار مكة واتساعه. كانت رحلة الشتاء عام ٦٢٤م التى جهزها تجار مكة إلى سوريا برأس مال قدره خمسون ألف مثقال من الذهب. كان أربعون ألفا منها يمتلكها أعضاء الأسرة الأبوية، بينما يمتلك أثرياء قريش الأخرون الباقى. وكانوا يتحركون ويرافقهم المئات من الرجال المدججين بالسلاح، كما كان يرافقهم بالإضافة إلى التجار عدد من الحداة والمرشدين وجماعات من الحراس (الخفراء) من سكان الصحراء المؤجرين من بين القبائل البدوية.

كان تجار مكة يتعاملون بالربا أيضاً وكان يحققون ربحا يصل ما بين ٥٠% أو ١٠٠% مائة فى المائة (كان الدينار ويقرض بربح يعادل الدينار) ووجدت فى مكة وحدها نقطة للشرطة لها سلطة الدولة للمدينة أو الدولة (مدينة – دولة)

كانت كل عشيرة أو أسرة تدار إدارة مستقلة. ولم يكن هناك نواب يمثلون قوة الدولة، ولم يكن هناك أثر لمحكمة قضائية أو قوة عسكرية أو سجن كذلك.

وكان يعقد من حين لآخر اجتماع لشيوخ ورؤساء العشائر، فى منزل خاص فى أحد الميادين القريبة من مكة. كان يسمى دار الندوة، والنظر فى أمور الأسر والعشائر المختلف عليها وإيجاد حلول لها.

ولكن لم يكن لهذا المجلس قوة تنفيذية لإجبار المعارضين واخضاعهم للقرار الذى اتخذ ونهيهم عن آرائهم المتعارضة.

وعلى مقربة من مكة وفى الشمال منها على بعد ثلاثمائة كيلو متر تقع "يثرب" التى تسمى فى اليونانية (يتريبا) وهى التى عرفت منذ ظهور الإسلام باسم "المدينة" كانت فى بداية القرن السابع الميلادى واحة زراعية تمتلئ بالمزارع وكرائم العنب، فى تلك الواحة خمسة أحياء (مناطق) مسكونة لقبائل خاصة . قبيلتا الأوس والخزرج الوثنيتان وثلاث قبائل أخرى تتبع الدين اليهودى كان ما أصاب المجتمع العشائرى من تصدع وتشتت وظهور الملكية الخاصة للأراضى وما صاحب ذلك من ثراء مالى شديد سبباً فى ظهور صراع حاد بين كبار رجالات القبائل وأصحاب الأراضى مما سبب تصدعاً كبيراً فى بنيان المجتمع شمال الجزيرة العربية ، وأثار موجة من الاضطرابات . كما كان سبباً فى ظهور المجتمع الطبقى، مما اقتضى ضرورة إيجاد دولة موحدة فى الجزيرة العربية للقضاء على تلك المشكلة. كما كان سبباً فى ضرورة القضاء على العداوة بين القبائل.

ولتحقيق هذا الهدف – أى القضاء على الخصوصة والنزاع القبلى، كان لابد من وجود معتقدات وايديولوجيات (أفكار) جديدة. ولأن مجتمع القرون الوسطى كان لا يعرف سوى نوع واحد من المعتقدات، أى أنه لم يكن يعرف سوى المعتقدات الدينية – كان لابد وأن يظهر المعتقد الجديد فى صورة دين جديد.. وفيما يتعلق

بالمسيحية والإسلام يمكن القول أن الثورات الشعبية التاريخية قد صبغت نفسها بالصبغة الدينية.

ولهذا السبب ظهر الدين الجديد أو الإسلام كواحد من الأديان العالمية الثلاثة كما هو معروف، وقد ظهر فى الجزيرة العربية... نتيجة لعوامل اجتماعية واقتصادية. فقد المجتمع الأبوى العربى القديم أو التنظيم الطائفى والقبلى والصراع والخصومات فيما بينهم. وكان لابد وأن ينهى نمط عبادة الأوثان القديمة البدوية والأصنام وتأليه النجوم – كما كان لزاماً أن يسقط المعتقد القديم.

وقامت العقيدة الدينية الجديدة وعمادها الرئيس وحدانية الأله والإيمان بدين جديد وقانون الأخوة والمساواة ليحل محل ما كان سائداً بين القبائل من خلاف ونفاق. وقد استطاعات مثل هذه المعتقدات أن تكون دليلاً ومرشداً وعقيدة لدولة جديدة شملت الجزيرة العربية.

ومع هذا ، يشاهد فى هذا الدين الجديد– وهو انعكاس لمتطلبات المجتمع الجديد– عناصر من ديانات أخرى سابقة لمجتمع الطبقات : اليهودية والمسيحية والزرادشتية وقليل من المانوية والغنوصية[1]. كما يشاهد فى الإسلام أيضا بعض أشياء من الناحية الدينية التى سادت العصر الجاخلى وبخاصة فى التكاليف الدينية.

والكعبة واحدة من أقدس الأماكن المباركة فى شمالى الجزيرة العربية (مع أنها لم تكن المبارك المقدس الوحيد) وقد ذكرناها مرارا من قبل، وكانت سببا فى شهرة هذه المدينة وعلو نفوذها وهو مكان واسع وصحن مربع الأضلاع يحيط به سور وبداخله مكان محاط بسلك. والأصح أن نقول بـ– الآلهة– (وبيت ايل) فى

(1) الغنوصية : من الكلمة اليونانية "غنوص– اركنوس– وتعنى المعرفة، وهو اسم عام لكثير من التعليم التى سادت القرون المسيحية الأولى، وقد مزج القائلون بها وأتباعها بين الأراء والنظريات المسيحية (بخلاف ما ورد فى العهد القديم) وبين بعض الأفكار الفلسفية "الأفلاطونية والفيثاغورية" والأفلاطونية الجديدة.

اللغة السامية يعنى "بيت الله". آلهة متعددة وقد استقرت فى داخله أحجار كانت قد وضعت بشكل عمودى. ووفقا لما هو متاح من رواية بين ايدينا فقد أحصى عدد هذه الأوثان القائمة فى هذا المكان بثلاثمائة وستين صنما (٣٦٠ صنما) . كانت تمثل جميع آلهة عرب الشمال.

واستقر فى هذا المكان كذلك "الحجر الأسود" الذى بقى وظل فى موقعه بعد الإسلام. وكانت سدانة الكعبة تضفى على القائمين عليها الكلمة النافذة والحيثية الدينية للطوائف المشهورة والمقتدرة من قريش. وكان لبعض من هذه الطوئف واجبات ومهام دينية يؤديها أثناء إقامة مراسم الحج والزيارة فى فصل الشتاء.

كان اعراب الشمال بالإضافة إلى إيمانهم بتعدد الآلهة وبوجود الجان كذلك وكان تدور فى مخيلتهم فكرة الأله الأعلى أى الله (وهو ضورة مختصرة للكلمة العربية الإله فوايل الجذر السامى لتلك الكلمة يعنى مفهوم الآله) ويسمى الله تعالى. وكان تصورهم له بصورة كلية ومبهمة. لم تكن للاعراب (العرب) أساطير متكاملة مثلما كان موجوداً عند اليونانيين.

وقد تتبع تفكك وانهيار التنظيم الأبوى والعشائرى بالضرورة فى سقوط المعتقدات الدينية القديمة والسابقة للعرب أى الترك وعبادة الأوثان. وتسبب الاتجاه نحو رؤية جديدة واحدة إلى انتشار أديان الممالك المجاورة بين العرب جميعاً أعم من عرب الشمال والجنوب وغيره، الذى كان قد استقر فى ذلك الوقت فى العصر الإقطاعى .

كانت اليهودية أول دين توحيد قد استقر فى الجزيرة العربية من خارج الجزيرة . وقد حمل المهاجرون اليهود – الذين كانوا قد انتقلوا من الإمبراطورية الرومانية إلى الجزيرة العربية – حملوا معهم هذا الدين إليها.

وكانت مراكز التواجد والتجمع الرئيسية لليهود فى الجزيرة العربية هـى : بلاد اليمن وواحات القسم الأعلى من الحجاز وبخاصة "يثرب" (المدينة) وكما ذكرنا من قبل كان هناك فى المدينة ثلاث قبائل يهودية.

كانت "خيبر" – الواحة الموجودة فى شمال المدينة واحداً من المراكز اليهودية المهمة. وكان اليهود يعيشون فى الطائف كذلك، وغالباً ما كانوا يقصدون مكة للتجارة. كان يهوديو الجزيرة العربية تجارا وصناعا ويعملون بالزراعة فى الواحات الزراعية. ودخلت المسيحية كدين توحيد ثانى – عقب اليهودية – إلى الجزيرة العربية. ودخلت المسيحية إلى الجزيرة العربية عبر طرق ثلاثة : (١) عن طريق سوريا بواسطة عرب إمارة الغساسنة العربية التى قبل ملوكها المسيحية فى نهاية القرن الخامس الميلادى على المذهب مونوفيسية [أصحاب القول بالطبيعة الواحدة الإلهية]. (٢) عن طريق الحيرة عاصمة إمارة اللخميين العربية. (٣) عن طريق الجنوب والحبشة التى كانت المسيحية قد استقرت بها منذ القرن الرابع الميلادى ، فى عهد الملك "اكسوم".

كما انتشرت المسيحية كذلك بجوار اليهودية فى بلاد اليمن.

ومدينة نجران فى شمال اليمن وكان عدد سكانها آنذاك أكثر من ألف نسمة، كانوا مسيحيين فى بداية القرن السادس الميلادى، وكان بها الكنائس وكانت مقراً للأسقف الكبير.

وانتشرت المسيحية فى أماكن أخرى من الجزيرة العربية وعلى سبيل المثال فى اليمامة، وفى شرقى نجد ووسط الجزيرة العربية (كانت هناك كنيسة بها). اشتغل المسيحيون شأنهم شأن اليهود فى الزراعة والصناعة كما شاركوا فى القوافل التجارية بصورة غير منتظمة أو مستمرة. وكانوا يتجهون إلى المدن والواحات والمناطق التى يقيم البدو بها.

كان سكان الصحراء يعتنقون المسيحية، وكانت القبائل قد دخلت فى هذا الدين (قبائل، تغلب، ونمير وقسم من قبيلة "بكرالكيرى") فى حين لم تنتشر اليهودية بين سكان البادية.

كان مسيحو الجزيرة العربية يتبعون الفرق والمذاهب المسيحية المختلفة أى فرق المسيحية كان لها تأثيرها فى صدر الإسلام؟

يبدو أن اتباع المذهب المونوفيستى أكثر تأثيراً من الفرق الأخرى، بين مسيحيى الجزيرة العربية على ما يبدو. كما وجد عدد من النساطرة ومن الجائز الأرثونوكس (خلقيدونية واتباع قرارات هذا المحفل خلقيدون الذى عقد عام ٤٥١م.

ولكن لم يستطع أى من هذه المذاهب الثلاثة أن يكون هذا الذى قبل الإسلام بعضا من عناصر المسيحية "لأن هذه المذاهب الثلاثة المذكورة كانت متباينة فى رؤيتها لألوهية عيسى المسيح وطبيعة الإلهية"[١].

ولكن حسب تعاليم الإسلام فإن عيسى المسيح بشر ابن بشر، ويُعد واحدا من كبار الأنبيا الذين أرسلوا قبل محمد (ص) وهو خاتم الأنبياء.

وتقترب تلك المذاهب أكثر من التعليمات "اليهودية والمسيحية" الابيونية (من الكلمة العبرية EBIONIM التى تعنى الفقراء. وهى واحدة من أقدم الفرق

---

(١) طبقا لتعاليم النساطرة الذين كان أكثرهم يعيش فى بلاد ما بين النهرين وإيران، فإن للمسيح طبعيتين، طبيعة بشرية، وأخرى آلهية، وهاتان الطبيعتان لا تنفصمان فى شخصين والتحاقهما مع بعضهما أمر نسبى وبناء على تعاليم الحلقيدونية (الأرثونكسية فإن للمسيح طبيعتين. إحداهما الهية والاخرى بشرية ولكنها لا تنفصمان فى شخص واحد. وطبقا لقول فرقة المونوفيسية [وهى الكلمة اليونانية مونوس" التى تعنى واحد و"فيزيس" بمعنى الطبيعة فإن المسيح له طبيعة واحدة وهى الطبيعة الإلهية، وللمسيح فى جميع أدوار حياته الدينوية مجموعة من الصفات الأدمية. كان اتباع هذا الرأى يعيشون غالبا فى بلاد الأرمن وبين النهرين العليا وسوريا ومصر والحبشة. ويظن أن المسيحية التى دخلت سوريا والحبشية إلى الجزيرة العربية كانت على المذهب المونوفيستى.

المسيحية المهجورة.

لم تقطع فرقة الابيونيم – بخلاف الفرق المسيحية الأخرى – رابطتها الأولى باليهودية. وكانوا يعتبرون شريعة موسى أو التشريعات الدينية اليهودية فرضا عليهم، وكانوا يقرون ببنوة عيسى وبشريته (كانوا يعتبرون عيسى بشراً رسولاً، كان قد أرسل من قبل الله لانقاذ الناس. وكانوا ينكرون الوهيته ومبدأ التثليث أو ثلاثية الإله. ولهم إنجيلهم الخاص ويسمون اصطلاحاً (الانجيل المأخوذ من اليهود) وأنه كان مكتوباً باللغة الآرامية، فى حين أن الكنيسة الرسمية لم تعترف بهذه اللغة لغة رسمية ولم تصل إلينا.

ويُظن أن المسيحيين الذين كانوا يعيشون فى مكة ومن الجائز فى أماكن أخرى كانوا قد لقوا محمدا وتحدثوا إليه من الجائز أنهم كانوا من (اليهود – المسيحيين).

ويبدو أن الأعشى (أبا بصير ميمون بن قيس ت فى حدود ٦٢٩م) الشاعر العربى القديم والموحد والذى نظم قبيل وفاته قصيدة فى مدح محمد (ص) اعترف فيها بنبوة محمد (ص) ورسالته، ويبدو أنه كان من هؤلاء "اليهود – المسيحيين".

ومع أن المسيحيين لم يشكلوا جماعات قوية ذات صبغة دينية (بخلاف من كانوا فى الحيرة وإمارة الغساسنة واليمن وعمان) إلا أنه قد وجد كثير من الزهاد والرهبان كانوا يعيشون منفردين أو فى جماعات فى صوامعهم بالصحراء، كما كان الحل فى الشام وفى وادى أم القرى والحجاز.

ونشاهد الآثار الثقافية القديمة للعرب فى سمات هذا النوع من الرهبان. عرف حضره محمد بعضا من هؤلاء المسيحيين وسكان الصحراء الذين غلوا ايديهم من الدنيا حتى قضوا نحبهم وكان محمد يجلهم ويحترم ذكراهم.

لم يستطع المسلمون الأوائل إدراك أن عناصر من الزرادشينه قد دخلت مذهبهم عبر اليهود والمسيحيين فقط، وعرفوا معتقدات اتباع الزرادشية فحسب. بل وكما يعتقد ايكناتى جولدتسيهر" فإن المسلمين كانوا يستطيعون معرفة مزيد من المعلومات مباشرة ودون وساطة من الإيرانيين. لأن التجار الإيرانيين كانوا في حركة دائبة ومستمرة إلى الجزيرة العربية كما كان يعيش فى بلاد اليمن كذلك عدد من الإيرانيين. وراجت الزرادشيته فى البحرين كما وحدت جماعة من الموحدين فى الجزيرة العربية قبل الإسلام، بجانب اليهود والمسيحيين.

لم يكن هؤلاء الموحدون لا من اليهود ولا من النصارى. ويسمونهم اصطلاحا باسم "حُنفاء" (من الكلمة العربية "حنيف وجمعها حنفاء). أساس كلمة حنيف وجذرها غير واضح. وللباحثين فى المعنى الأساسى لهذه الكلمة تفسيرات واجتهادات مختلفة. والأخبار المتاحة لنا عن الحنفا أو الأحناف قليلة جدا.

يبدو أن الأحناف كانوا متأثرين باليهودية والمسيحية معا، وأنهم أخذوا لب لباب هذين الدينيين وقبلوه (أى الإيمان بالواحد الأحد ونفى الشرك وعبادة الأوثان) ومالوا إلى الانزواء ونفضوا أيديهم من الدنيا ومتاعها وأثرا حياة الزهد والاعتكاف وظلوا فى نفس الوقت فى مرحلة انفلاق فلم يقبلوا اليهودية ولم يريدوا المسيحية، وبقوا أتباع دين أكثر بساطة وأكثر بدائية يقبله الفرد العربى البسيط.

تحدث الشعراء العرب عن فروق بين الحنفاء واليهود والنصارى، كان محمد (ص) قد تعرف على الحنيفية والأحناف، ويعدهم أتباع (الدين الطاهر وعلى حق).

وقد وردت الحنيفية فى القرآن بهذا المعنى وورد ذكرهم فى مقابل عبدة الأوثان ويعدهم محمد (ص) أتباع دين إبرهيم. ويعتبر ابن هشام مؤلف شيرة حياة النبى محمد الحنيفية ومذهبهم دين إبراهيم واستخدم كلمة "حنيف" مرادفه ومساومة لكلمة "مسلم" يذكر ابن هشام أسماء أربعة من الأحناف كانوا يعيشون فى مكه وكان

أحدهم، ورقة بن نوفل بن أسد القرشى وهو واحد من أقرباء السيدة خديجة زوجة النبى الأولى.

ومن المؤكد أنه لا يمكن من الناحية التاريخية القول بوجود رابطة بين الحنيفية ودعوة إبرهيم فى الجزيرة العربية وليس هناك دليل أيضا يجعلنا نظنهم من أتباع مبدأ التوحيد والموحدين البدو.

دين كما يزعم بعض الكتاب الغربيين الدراسين للإسلام، يمكن أن يقال إنه كان فى البداية مذهبا للعرب.

بل وعلى النقيض من ذلك فإن مذهب الحنفاء على ما يبدو كان معلما وظاهرة جديدة فى تاريخ الجزيرة العربية. (مثل الاعتقاد بوجود الله تعالى – الله، عند عبدة الاوثان فى شمالى الجزيرة العربية) ومن الواضح أن ظهور الحنيفية (الحنفاء) كان توضيحا للاتجاه نحو التوحيد –وهو الاتجاه الذى كان قد ظهر نتيجة لمشكلة المعتقدات الدينية السابقة فى الجزيرة العربية. وإذا اعتبرنا الإسلام تتويجا لمذهب الحنفاء فلن يكون ذلك بعيدا عن الصواب (دون أساس).

(ويبدو أن أميه بن ابى الصلت الطائفى الشاعر الذى عاصر النبى كان من الحنفاء) ومما هو جدير بالذكر أن اليهود الناطقين بالعربية والمسيحيين والأحناف كانوا يسمون الله باسم "الإله" وعلى هذا فإن هذا الاسم لم يكن خاصا بالمسلمين. والآن نتحدث عن ظهور الإسلام أعترف بـ محمد (ص)، مؤسسا للإسلام. ولكن يمكن القول بفكر مطمئن أنه إذا كانت إرهاصات تكوين مجتمع جديد للطبقات فى الجزيرة العربية قد توفرت بعد ولم تكن أسس الجاهلية العربية القديمة قد سقطت وتلاشت بعد. ولم يكن هناك نهضة نحو الوحدانية ضد الجاهلية قد وجدت به فإن النهضة المحمدية بدورها لم تكن قد وجدت أيضا. أو إذا كانت قد ظهرت فإن العامة لم يكونوا على علم بها أو إدراكها. وبقيت وحيدة غير معروفة سرعان ما

تتسى. لم يكن ذلك الدين العالمى الجديد - أى الإسلام- غير قادر علـــى الظهـــور والاستقرار دون توافر لمقدمات اجتماعية وأهداف وأمال سبق التحدث عنها.

من الناحية التاريخية، فإن الأخبار المكتوبة عن محمد (ص) والتى من الجائز أن يكون المعاصرون له قد سجلوها، غير متاحة. لا يمكن أن يكون للكتاب المقدس للمسيحية -بصرف النظر عن المطالب المعدودة- لايمكن أن يكون مصدراً لمعرفة سيرة النبى. وإن المطالب المتعلقة بشرح حياة النبى وأعماله وأقواله أو "الأحاديث" كان تنتقل شفاهة من فرد إلى آخر خلال مدة طويلة ثم دونت وضبطت.

وأول تسجيل وشرح لسيرة النبى محمد (ص) وكان قائمـــا علـــى الحـــديث (النبوى) هو ما قام به ابن اسحق (متوفى عام ١٥٠هـــ) ولكنه ظهـــر فقـــط فـــى منتصف القرن الثامن الميلادى (الثانى الهجرى). كما ظهرت [السيرة النبوية] فـــى كتاب كتبه ابن هشام (ت ٢١٩هـــ) ووصل إلى أيدينا فـــى صـــورة مســـتخرجات متصلة مفصلة فى تاريخ الطبرى (ت ٣١٠هـــ).

من المؤكد أن شخصية محمد (ص) شخصية حقيقية كان الخلفـــاء الأوائـــل ومؤيدوهم يبنون قوتهم ونفوذ كلامهم على وشيجة قرباهم من النبى وأقترابهم منه. وبديهى أن يكون من غير الممكن أن يتخذوا لأنفسهم شخصا وهميا قريبا ومعلمـــا لهم ولعصرهم أيضا.

ولكن وبعد مدة ظهرت حكايات وروايات حوله - وبخاصة فى مرحلة حياته فى مكة. ولهذا السبب فإن سيرة النبى التى وردت فى الروايات الإســـلامية التـــى تحتوى على الكثير من المعلومات والأحداث التاريخية الموثقة، بها جانب أسطورى وربما يكون الناقد التاريخى غير قادر أحياناً على أن يميـــز المقبـــول مـــن غيـــر المقبول. ولكن ولأن هذه الروايات قد قبل بها المسلمون جميعا، فإن كـــل شـــخص يبحث فى الإسلام مضطر لمعرفتها. وبناء على هذه المعلومات الأساسية عن حياة

محمد (ص) طبقاً للروايات المذكورة بصورة مختصرة. كان محمد (ص) أصلاً من العائلة الهاشمية القرشية. تلك القبيلة التى حكمت مكه. وهناك معلومات محدودة عن عبد المطلب جد النبى وعن عبد الله والده فقط كان والده عبدالله تاجرا قليل الثروة. ورثت عنه زوجته حين وفاته خمسا من الجمال وعدداً من الخراف وجارية واحدة. توفيت والدته "امينة" حين كان ابنها محمد فى السادسة من عمره.

ولد محمد (ص) بمكه طبقا للروايات المتاحة عام ٥٧٠ أو ٥٧١م وربما لا يكون هذا التاريخ صحيحا، ولكن يمكن قبوله فقط بسبب رواية أخرى تقول إن النبى ولد فى عام الفيل – أى العام الذى هاجم فيه ابرهه حاكم الحبشة اليمن هجوما خاسراً على أية حال ليس بين أيدينا عن حياة محمد (ص) تاريخ عن أية سنة أو شهر يمكن قبوله دون تردد.

ورد فى السورة رقم ٩٣ [الضحى] ما نصه "الم يجدك يتيما فآوى ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلاً فأغنى فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر وأما بنعمة ربك فحدث. [أورده المؤلف مترجما]

وفى رواية أن محمدا (ص) كان يرعى فى (طفولته الماعز والخراف لعمه ابى طالب ، وكان أبو طالب نفسه فقيرا ومع هذا فقد تكفل بإطعام ابن أخيه. وحين أضحى محمد، شابا عمل فى تجارة خديجة أرملة أحد أثرياء مكه وشارك محمد مشاركة فعالة فى التجارة إلى سوريا، فأعجبت به خديجة، وتزوج محمد (ص) وهو ابن أربعة وعشرين عاما من "السيدة" خديجة. وكان خديجة قد أوشكت على الأربعين من عمرها ورغم الفارق فى السن بينهما كان زواجهما سعيدا، وأنجبت خديجة منه عدة أبناء بقيت على قيد الحياة منهم : فاطمة الابنة المحبوبة لمحمد، وقد توفيت بدورها بعد موت والدها (توفيت فى السنة الحادية عشرة من الهجرة).

وهناك رواية تقول إن النبى محمد طوال مدة ارتباطه وزواجه بالسيدة خديجه

لم يتزوج إمرأة أخرى إبان حياتها وأنه كان يطعم الفقراء أحياءً لذكراها من حـين لآخر. وطبقا للروايات فإن محمدا (ص) كان رحيما شفوقا، وحين اجتمعـت لـه الثروة، لم يترك فرصة إلا وساعد فيها اليتامى والفقراء.

أمن الزواج حياة محمد المادية، وكفاه مؤونه السعى للحصول على رغيـف الخبز. هل شارك محمد مشاركة فعالة فى الأمور التجارية لخديجه أم لا؟ إجابة ذلك غير معلومة ولكنه وفقا لكل تقدير استطاع أن يشارك ويهتم بمسائل أخرى كانـت موضع اهتمامه كثيراً.

طبقا للروايات الموجودة، فإن محمد (ص) كان يحب التحـدث مـع اليهـود والمسيحيين فى الأمور الدينية. وكانت فكرة التوحيد هى ما رأه مهما فـى هـاتين الديانتين وأن اتباع هاتين الديانتين كانوا يؤمنون بالوحى المنزل من الله. وأنه كان يلتقى والرهبان المسيحيون.

بدهى أن محمد (ص) مثل كثير من معاصريه كان مؤمنا (بمعرفة) الوحدانية وأنه كان ينفر من الأوثان والمشركين، ولم يكن ذلك أمرا يثير التعجب. والشـىء الذى يمكن أن يكون فهمه وإدراكه أمراً أكثر صعوبة هو كيف اعتقد أنـه رسـول وأن الله اختاره كما اختار أنبياء العهد القديم وأنه عهد إليه بإحياء دين إبـراهيم أى التوحيد.

يتحدث محمد (ص) نفسه عن "الروح" أو "الروح القدس" الذى ظهر له يوما من قبل الله[1] كما يذكر القرآن تجلى الروح القدس ليلاً أيضاً.

ووفقاً لقول محمد (ص) أنه رأى جبريل (الروح) فى إحدى المكاشفات الليلية (أنه رآه ذات ليلة)[2] "عند سدرة المنتهى، عندها جنة المأوى".

---

(١) القرآن الكريم سورة ٥٣ وسورة ٨١، أية ٢٣ وما بعدها.

(٢) القرآن الكريم سورة ٥٣ – آية ١٤، ١٥.

كانت واحدة من تلك الشهودات والظهورات الليلة عبارة عن الإسراء بمحمد من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى. كانت تلك الرحلة منشأ ظهور قصة "لمعراج" حيث أسرى الملائكة بمحمد إلى صخرة معبد سليمان فى القدس (أورشليم). حيث شيد بعد ذلك (فى الفترة الممتدة والفاصلة بين القرن السابع والثامن الميلادى، فى عهد الخليفة الأموى عبد الملك مسجد إسلامى باسم الحرم الشريف والمكان المبارك وهو قبة الصخرة والمسجد الأقصى.

تذكر الرواية أن محمدا (ص) قد بدأ الإعلان عن دعوته وإبلاغها عام ٦٠٩، ٦١٠م وأن أول من آمن بدعوته اقرباؤه المقربون، أى خديجة زوجته وحبيبته الوفية وبناته الثلاث (رقية، أم كلثوم، وفاطمة) وابن عمه على بن أبى طالب الذى تزوج من فاطمة فيما بعد (وهو الخليفة الراشدى الرابع فيما بعد) ثم أسلم بعد ذلك زيد بن حارثة ابنه بالتبنى وأبو بكر التاجر الثرى الذى أصبح الخليفة الرائد الأول فيما بعد والزبير قريب النبى وسعد بن أبى وقاس (الذى أضحى قائداً مشهوراً فيما بعد وأنزل الهزيمة بالإيرانيين فى معركة القادسية عام (٦٣٧ق= ١٦هـ). واثنان من التجار هما طلحة وعبد الرحمن بن عوف اللذان جمعا ثروة كبيرة جدا من تجارتهما وعثمان بن عفان من عائلة أمية الشهيرة من قبيلة قريش (وهو الخليفة الراشدى الثالث وزوج السيدة رقية الجميلة).

ومن بين المسلمين الأوائل عبد الله بن مسعود الراعى والعبد السابق (أصبح فيما بعد واحدا من صحابة الرسول المشهورين)، وعبدالله بن سعد التاجر على أية حال فإن الدعوة المحمدية لم تحقق نجاحاً كبير لمدة مديدة. فقد وقف منها التجار المرابون والتجار مالكوا العبيد والرقيق موقفا معاديا بصورة علنية.

لا يمكن القول أن سبب تلك الخصومات تعصب دينى. ولكن دعوة محمد للقضاء على عبادة الأوثان كانت تشكل خطراً على منافع التجار والسياسيين فى

مكة فكانت دعوته تؤذن بسقوط عبادة الأوثان فى الكعبة. وكان هذا يعنى أنه لـن يوقف اقبال الزوار فحسب بل وسيصيب السوق التجـارى فـى مكـه بالكسـاد، وسيضعف علاقات مكة التجارية مع مناطق أخرى، يضاف إلى ذلك أنه سيفقد مكة نفوذها السياسى.

لهذا السبب فإن كبار رجالات مكة رأوا فى الدعوة المحمدية خطـراً كبيـراً يهدد مصالحهم الخاصة لذا فقد نفروا منها. كان أبو سفيان أكبر أثرياء مكة ورئيس الأسرة الأموية وزوجته "هند" وعمرو بن هشام أشد الناس عداوة لمحمد وقد أسماه اتباع محمد "أبا جهل".

وفى النهاية فإن عم محمد أى عبد العزى بن عبد المطلب الذى لقبه محمـد (أبا لهب) والذى تزوج أخت أبى سفيان (كان قد وعده محمد بنار جهنم بعد موته) كانوا الد خصوم محمد (ص).

لم يجرؤ أعداء محمد على قتله، لأن ذلك كان يعنى ، طبقا للعادات فى ذلـك الوقت أن تسيل دماء جميع أفراد الأسرة الهاشمية. ولكنهم لم يريحوه وسـببوا لـه الإيذاء وتعقبوه وطاردوه باستهزاءاتهم وشرورهم.

بعد خمسة أعوام من نزول الوحى الأول وبداية دعوته وصل عـدد اتباعـه والمؤمنين به فى مكة ما يقرب من مائة وخمسين فردا. كان من بينهم كثيـر مـن الفقراء والعبيد. ويجب أن لا يستنتج من ذلك أن تعاليم محمد قد عكسـت آمـالهم وتطلعاتهم (أى العبيد) .

وعلى الرغم من الفرضية التى افترضها "كريمه" فلم تكن فى تلـك التعـاليم المذكورة أى شئ عن الاشتراكية (سوسياليستى).

حقا أن محمدا (ص) قد توعد فى ما أوحى إليه "المصففين الذين إذا اكتـالوا

على الناس يستوفون، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون ووعد تجار مكـــه بالويـــل ونهى عن السعى إلى التكاثر وجمع المال، ذلك أن السعى سينســـيهم الله والحيـــاة الآخرة[1]. وكان يقول "أن أكابر المجرمين سواء فى مكة أو فى المدن الأخرى هم الآثمون . ولكنه نهى عن كسب المال عن الطريق الحرام وقبح ذلك. ولـــيس كـــل المال. اعتبر محمد جمع المال ذنبا إذا كان صاحبه قد نسى الله ويوم الحساب.

ليس فى هذه التعاليم أى شئ جديد، فمثل ذلك موجود فى التوراة والأنجيل أى كتب الرسل السابقة. ولكن المال الذى يكتسب عن طريق الحلال (من وجهة نظـــر القانون والشريعة) ويؤدى صاحبه فى نفس الوقت واجباته الدينية (فيما يتعلق بذوى الأرحام والصدقة)، إعتبر محمد (ص) كسب مثل هذا المال فى مكه ثم فى المدينة فيما بعد أمرا مشروعا لم عنه أو ينكر محمد (ص) على الإطلاق الملكية الخاصـــة والرفيق والأسرى، (بخاصة أسرى الحرب اعتبره محمد أمرا مشروعا) ولكنه كان يوصى بحسن معاملة ما ملكت إيمانكم (أى الأسرى والعبيد).

يمكن أن ندرك بسهولة أن إسلام عدد من العبيد فى المرحلة الاولـــى مـــن ظهور هذا الدين، والذين كانوا عبيدا ورقيقا لأصحاب الثروة فى مكه والذين يكنون العداوة والبغضاء والحقد لمحمد (ص) وللإسلام (المحمدية) – الذى نهى عن كسب المال الحرام، كان هؤلاء العبيد على معرفة بهذا.

لهذا اعتبر العبيد محمدا حاميا وناصرا لهم واعتبروا أن يوم القيامـــة يـــوم الحساب الأكبر يوم قصاصهم من هؤلاء الأرباب. بديهى أن نفور هؤلاء الأرباب – أى أثرياء مكة – من هذه الجماعة الفقيرة والمحرومة والضعيفة كان أكثر مـــن أى شئ. يروى أن عددا من هؤلاء الغلمان والجوارى كانوا أول الضحايا والفداء للديانة

---

(١) القرآن الكريم سورة ٦ آية ص١٢٣،

الإسلامية. وقد اشترى المؤمنون الأثرياء عددا من العبيد المسلمين من أربابهم وهناك رواية تقول إن عددا آخر من فقراء المسلمين العبيد قد هاجروا إلى الحبشة موطن المسيحية خلاصا من مطاردتهم وايذائهم. وبقى فى مكة اثنان وخمسون (٥٢) من المسلمين – حوالى عام ٦١٥م.

بذل محمد (ص) فى المرحلة الأولى لدعوته فى مكة جهدا كبيرا لتوضيح اقتراب الساعة، وقيام القيامة الكبرى، ويوم الحساب وما سيلقاه المؤمنون من نعيم فى الحياة الأخرى وما سينال المشركون والأخيار والمجرمون من جزاء. كان الاعتقاد بيوم الجزاء والأخرة أصلا مشتركا بين اليهود والمسيحيين. وتنعكس فى كثير من آثار اليهود والكتب المسيحية فى عصورها الأولى كتاب "المكاشفه المنسوب إلى يوحنا تكامل هاتين الديانتيتن فى مراحل معينة .

ولكن الدارسين يعتقدون أن كتاب "المكاشفة" الذى نسب إلى مؤلف مسيحى مجهول كان يهودياً. وأنه الفه بين عامى ٦٧، ٦٩م.

فقد ظهر فى القرآن ايضا مشاهد يوم القيامة وما بها من مناظر عجيبة وغريبة وواضحة والنهاية المفاجئة للدنيا. ويوم الحساب الرهيب والقيامة الكبرى، هو نفس ما ظهر فى كتاب "المكاشفة".

من المحتمل أن محمدا (ص) فى بداية دعوته كان يظن أن نهاية العالم وشيكة. ولكنه عدل عن ذلك فيما بعد.

كان محمد (ص) يبلغ ما يوحى إليه به من تعاليم من الله إلى مستمعيه. وكان السامعون يكتبون ما أوحى إليه به على ورق النخيل وقطع من العظام والحجر، وكانوا غالباً ما يستظهرونه، وكانوا يتلونه بصوت واضح جلى على المستعمين كما كان الشعراء يحفظون شعرهم الجاهلى والذين كانوا يقرأونه بدورهم.

بعد ذلك، جمع المسلمين بعد موت محمد (ص) قطع الوحى (التى كتبت إبان حياة محمد وتليت عليه) ودونوا الكتاب المقدس للمسلمين أو القرآن.

بعد هجرة عدد من المسلمين إلى الحبشة، ازداد عدد أتباع النبى بصورة محدودة. ومع هذا وفى تلك الأثناء أى حدود -٦١٥م- أسلم حمزة بن عبد المطلب وكان مقداما مشهورا بشجاعته . لقب بعدها بلقب "أسد الله" وأسد الرسول كما أسلم عمر بن الخطاب الذى كان شابا فى السادسة والعشرين من عمره وكان نشيطا قويا وفعالا (أصبح فيما بعد الخليفة الثانى). واحتل إسلام عمر بصفة خاصة أهمية كبيرة.

لم يمض وقت طويل حتى حلت مصائب جديدة بالمسلمين فى مكة. فقد اجتمع رؤساء الطوائف فى "دار الندوة" وطلبوا من الهاشميين أن يكفوا ايديهم عن حماية محمد وهددوهم بأنهم إذا لم يفعلوا فإنهم سيقاطعون الأسرة الهاشمية ولن تتعامل الأسر الأخرى معها.

ومع أن الهاشميين – سوى عدد قليل منهم – لم يقبلوا دين محمد، إلا أنهم لم يستطيعوا الإحجام عن حمايته. لأنه طبقا للعرف العربى القديم فإن كل عضو من أعضاء الأسرة مكلف بالدفاع عن أسرته وعشيرته، ويجب على كل أسرة حماية كل فرد فيها ولو كان هذا الفرد على غير حق.

ولهذا تمت مقاطعة واسعة للأسرة الهاشمية واستثنى من ذلك أبو لهب فقط. كان الممكن أن يكون منع الهاشميين من المشاركة فى القوافل التجارية العابرة أو الخارجة من مكة سببا فى فقر تلك الأسرة والقضاء عليها. ثم بعد عامين من ذلك إلغاء هذا القرار من قبل شيوخ القبائل والمعاشر رغم تشبث أبى جهل وإصراره على القطيعة.

ولكن وضع محمد (ص) لم يتحسن، وتوفيت زوجته الوفية (السيدة) خديجة، كما توفى أيضاً عمه المحبوب أبو طالب رئيس الأسرة الهاشمية، وانتقلت رئاسة الأسرة إلى أبى لهب الذى كان عدوا لدودا لمحمد والمسلمين.

وخرج محمد منزله بعد مدة قليلة، حتى يأمن من السخرية والإيذاء عندئذ وفى هذه الأحوال السيئة والأوضاع الصعبة أدرك محمد أن اقامته فى مكة لا خير فيها. فكر فى بداية الأمر مع أتباعه فى الهجرة إلى الطائف. توجه محمد (ص) وزيد بن حارثة ابنه بالتبنى إلى هناك حيث استقبل بالطوب والحجارة فأضطر إلى العودة.

ولكن محمد (ص) مع هذا وجد أصدقاء له فى واحة "يثرب" وكانوا من أهلها أو من مستوطنيها وعملوا فى الزراعة بها وهم الأوس والخزرج الذين كانوا ينفرون من أثرياء مكة. كان هذا النفور راجعا إلى الخصومات والعداء القبلى القديم. كما كانت هناك أسباب أخرى ضمنية فقد كان عدد كبير من زراعى المدنية يقترضون من مرابى مكة وتجارها. لهذا كان كثير من أفراد قبيلتى الأوس والخزرج يعتبرون أتحادهم مع محمد (ص) أمرا طبيعيا فقد كان عدوا لأشراف وكبار رجالات مكة.

لهذا التقى محمد وصحابته من ناحية مرتين - ٦٢٠م-٦٢٢م فى صحراء العقبة ومن ناحية وبين الأوس والخزرج من ناحية أخرى، وعقد بين الطرفين اتفاق ومعاهدة عضد بالقسم تعهد بموجبها الأوس والخروج لاستقبال محمد وصحابته فى المدينة كما تعهدوا بحمايتهم بالسلاح والدفاع عنهم إذا لزم الأمر. وأن يقيم المسلمون فى المدينة كجماعة خاصة ومنفصلة. وهناك رواية تقول أن العباس بن عبد المطلب، عم النبى هو الذى قام بالمباحثات بين الطرفين. وكان العباس تاجرا ثرياً ، بعكس أكثر الهاشميين الفقراء. وكان يشارك فى قوافل المكيين التجارية،

وكان يقرض الأخرين الأموال الفضية ويربح من ذلك. وامتلك الحدائق ومـــزارع العنب فى الطائف. كما كان يمتلك حق بيع ماء زمزم لزائرى مكة. لم يكن العباس حتى ذلك الوقت قد اعتنق الإسلام، ومع هذا فقد احتفظ بعلاقات حسنة مع المؤيدين والمعارضين للإسلام وكان رئيسا لأسرة العباس [التى أصبحت فيما بعـد (أســرة العباس أو العباسيين التى تولت الخلافة منذ ٧٥٠-١٢٥٨م الموافــق ١٣٢ حتــى ٦٥٦هـ.

لم يمض وقت طويل حتى انقسم المسلمون إلى عدة أقسام وجماعات مكونـــة من عدة أفراد. وبدأوا الهجرة إلى المدينة. كان عمر من أوائل المهاجرين. وكـــان عدد المسلمين آنذاك (باستثناء العبيد ومن هاجروا إلى الحبشة) لا يزيدون عن مئة وخمسين فردا [١٥٠].

لهذا السبب لم تكن هجرتهم إلى المدينة صعبة. وهاجر محمد وأبو بكر وعلى بعدهم إليها.

يسمى انتقال المسلمين ومحمد (ص) من مكة إلى المدينـــة فـــى الروايـــات الإسلامية باسم "الهجرة" ويفسر [بعض الباحثين] هذه الكلمة أحيانا تفســيرا خاطئـــا ويجعلونها مرادفة لكلمة "فرار" ولكن جزر هذه الكلمة فى الواقع وهو "هجر" يعنى "قطع الرابطة والمعاشرة مع شخص" وترك قبيلته، والانتقال من مكان إلى مكـــان آخر. ولهذا فإن الهجرة تعنى "نقل المكان" ومهاجر، وجمعها مهاجرون تعنى "نقــل المكان لجماعة".

سمى الأشخاص الذين انتقلوا بمرافقة محمد (ص) من مكة إلى المدينة باســم "المهاجرين" كما اطلقوا على سكان المدينة الذين اعتنقوا الإسلام "الأنصار" (والكلمة أنصار عربية مفردها "ناصر" – والتى تعنى "الصديق والمعين" من الجذر العربـــى "نصر" بمعنى أن يعين أو يدافع عن").

وفيما يتعلق بتاريخ الهجرة، هناك آراء مختلفة. والرأى الغالب هو أن الهجرة قد حدثت فى الثامن (٨) من ربيع الأول (حسب التقويم القمرى الإسلامى) الموافق [٢٠] العشرين من سبتمبر ٦٢٢م.

أصبحت حادثة الهجرة بداية للتاريخ الإسلامى. والرواية التى تقول إن محمدا (ص) هو ذاته الذى جعل الهجرة بداية للتاريخ الإسلامى أسطورة (لا أساس لهـا). فقبل ذلك الوقت كان عرب الحجاز يتخذون من عام الفيل بداية لتاريخهم. عـرض موضوع بداية التاريخ الجديد فى عهد عمر (رضى الله عنه). ما بين عامى ١٦ و ١٨هـ الموافق ٦٣٧م-٦٣٩م (باقتراح من علىّ (كرم الله وجهـه) فـى إحـدى الروايات على أن يكون عام الهجرة (أى عام ٦٢٢م) بداية للتاريخ الإسلامى ولكن نظراً لأن التقويم القمرى كان معمولاً به آنذاك، فقد اتخذ المسلمون اليوم الأول من الشهر الأول من نفس عام الهجرة حسب التقويم القمرى – اتخذه المسلمون بدايـة للتاريخ الهجرى، وكان مطابقا للسادس عشر [١٦] من شهر يوليو (الشهر السـابع فى التقويم الميلادى) عام ٦٢٢م، وليس اليوم الذى حدثت فيه الهجرة فعلا.

آخى محمد (ص) بين قبيلتى الأوس والخزرج المتحاربين سابقا وسيطرا على المدينة سيطرة تامة (قولا وعملا).

عمل محمد (ص) فى المراحل التالية بعد الهجرة مباشرة (حتى العام العاشر الهجرى) مع الصحابة بصورة فعالة. وبدا سياسيا محنكا وداهية.

يتضح من مضمون الوثيقة (السند)، التى تُعد أصيلة ومنقولـة فـى بعـض الروايات وهذا المستند هو النظام الأساسى للجماعة الإسلامية فى المدينـة والتـى دونت على أساس الاتفاق المبرم بين قبيلتى الاوس والخزرج – يتضـح فيهـا أن محمد (ص) حين كان رئيسا للجماعة الإسلامية كان فى نفس الوقت زعيما سياسيا للمدينة كلها، وكان المشرع والحكم لتلك المدينة.

لم يقر الزعماء المسلمون بناءً على معتقداتهم سنن القبيلة والعشيرة، ولكنهم حين أدركوا استحالة الاختلاف فجأة مع تلك السنن المذكورة. أجازوا إيجاد نوع من المصالحة العقلانية والتكيف معها. بمعنى أنه يجب على جميع سكان "المدينة" أن يصبحوا تنظيما سياسيا واحدا وأن يكونوا جميعاً متساوين فى الحقوق، دون النظر إلى انتسابهم إلى فلان أو إلى قبيلة معنية أو دين معين.

وإذا ارتكب أحدهم جريمة قتل فلا يجب أن تهب لحمايته أو الدفاع عنه أى شخص من القبائل، وصارت الخصومة واراقة الدماء ممنوعة بين القبائل. وكان محمد (ص) يحكم بينهم فى المنازعات. وكانت كل قبيلة تحافظ على استقلالها الذاتى فيما تبقى من أمور وكانت كل قبيلة تستطيع أن تقيم علاقات مع القبائل الأخرى خارج المدينة وتوقع اتفاقيات معها ماعدا قبيلة قريش الذى يجب مناصبتها العداء. وشكلت الجماعة الإسلامية الدينية جماعة مستقلة تنعم بالاستقلال الذاتى وكانت لها نفس الحقوق التى تنعم بها القبائل الاخرى فى واحة المدينة وكان يجب اتباع أسلوب المداراة مع أصحاب الديانات الأخرى فى المدينة.

أعلن محمد (ص) أصل "لا إكراه فى الدين"(١) واعترف بالمساواة فى الحقوق بين المسلمين واليهود والمسيحيين وعبدة الاوثان وكان الجميع يستطيعون العيش أحرارا فى ديانتهم الخاصة وأن يعيشوا حياتهم على أساس مبادئها. ومع هذا فقد دخل كثير من الأوس والخزرج فى الإسلام طواعية واختياراً.

ظهر المجتمع الدينى الإسلامى فى المدينة بشكل أكثر تنظيما. وطبقت التعاليم الدينية الرئيسية والأصلية، تلك التعاليم التى اضحت فيما بعد أكثر تعقيدا وأكثر تفصيلاً. وتم إنشاء أول مسجد "بالمدينة " وكان بناءً بسيطاً يحيط به فناء مفتوح،

---

(١) القرآن الكريم سورة البقرة ٢٥٦.

يضم فى وسطه مبان أخرى وكان متصلاً ببيت النبى، لم يكن المسجد مكانا للصلاة فحسب بل كان يعد موضعا للجلسات واللقاءات العامة، ومقرا لاستقبال "السفراء وغيرهم" كذلك. وتم تحديد موعد الصلوات اليومية. وكان محمد (ص) يؤدى دور الإمام فى الصلاة. ويعنى أن يتولى أمامة المصلين. عُين أول مؤذن كذلك وهو بلال الحبشى الذى كان عبدا قبل ذلك. وكان واجبه أن يؤذن ويدعو المسلمين إلى الصلاة. كما تحددت قواعد الوضوء والاغتسال والصوم.

كانت الجماعة الإسلامية، كما قلنا، مكونة من المهاجرين المكيين ومن الانصار المدينيين (أهل المدينة) تم فى هذا المجتمع رفض كل شئ قائم على قرابة الدم، بناءً على أصل "إنما المؤمنون أخوة".

من المؤكد أن فكرة الأخوة والمساوات بين جميع المسلمين بمعنى المساواة الاجتماعية[1] لم يكن أمرا واقعا. وكان من المستحيل وجود مثل هذه المساواة فى مجتمع كانت تكونت فيه العلاقات الطبقية. كما لم يكن هناك حديث عن الاشتراكية التخيلية.

ولكن فكرة المساواة بين المسلمين بصرف النظر عن الأصل والأورمة والنسب القبلى والطائفى كانت مقدمة مهمة لظهور اتحاد سياسى يتشكل لأول مرة لوحدة سياسية عربية فى المدينة.

ثم تطور العرب جميعا بعد ذلك حتى أننا نرى ابن خلدون المؤرخ والفيلسوف الذى عاش فى القرن الرابع عشر الميلادى (الثامن الهجرى) كان يقول: لم يكن محمد النبى قد لقن البدو الحمية والحرارة الدينية، ولم يكونوا قادرين على

---

(1) إذا كان مفهوم المساواة الاجتماعية الواقعية، أن يكون جميع أفراد المجتمع متساوين من الناحية الاقتصادية فمن المؤكد أن هذا الامر لم يكن متاحا فى صدر الإسلام ولا فى المجتمع العربى (وليس متاحا حتى الآن فى اى مكان) . وجوهر تعاليم الإسلام لا ينفى هذا المساواة بل يؤيد هذا والهدف الاسمى الواقعى للإسلام هو المساواة الكاملة.

تكوين دولة قوية مقتدرة.

إبان الإقامة فى المدينة وضعت أسس الدولة الإسلامية التى شملت الجزيـرة العربية كلها كان الاتحاد السياسى فى واحة المدينة نطفة تلك الدولة. لم يكن الإسلام تياراً دينياً فحسب بل كان عاملا سياسيا كذلك. وكان التيار الذى كـون المجتمـع الطبقى هو العلة ذاتها فى توحد الجزيرة العربية وإيجاد دولة الخلافة .

ولكن الإسلام كان عاملا فعالاً فى تسريع هذا التيار والاتحاد السياسى. كونت جماعة كانت صغيرة إلى حد ما من صحابة النبى –أى الصـحابة– فـى الخلفـاء الأوائل طبقة أشراف جديدة هى الشريحة العليا للطبقة الجديدة الحاكمة، تحولت بعد عصر الفتوحات العربية إلى طبقة اقطاعية.

فى المدينة حدث انفصام تام بين المسلمين وبين أهل الكتـاب، وبـدأ هـذا الانفصام أولاً مع اليهود ثم مع المسيحيين فيما بعد. وتبدل ثورة الإسلام إلى ديـن مستقل، بعد أن كان فى بداية أمره فى مكة عبارة عن نهضة نحو التوحيد ونوعـا من الحنيفية. ومن المؤكد أن هذا التيار لم يحدث فى آن واحد.

ومع أن محمدا (ص) بعد أن قطع صلته باليهود ظـل آمـلاً فـى التقـرب والاتحاد مع المسيحيين كما فى إحدى سور القرآن ما معناه "أن اليهود أشد عـداوة للمسلمين وكذلك المشركون (عبدة الأوثان القدماء) وأن أقربهم مـودة للمسـلمين: النصارى (المسيحيين) ذلك أن منهم قسيسين ورهبانا"[1] ولكن محمدا (ص) قطـع صلته مع النصارى فى مراحل اقامته الأخيرة فى المدينة. ويبدو أن تلك القطيعـة كانت مواكبة لصدامات الحدود مع جيـوش الإمبراطوريـة الرومانيـة الشـرقية

---

(١) القرآن الكريم السورة رقم ٥ المائدة. أية ٨٢ "لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنـوا اليهـود والذين أشركوا، ولتجدنا أكثرهم مودة الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك أن منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون".

(البيزنطية). كان قطع العلاقات مع اليهود والنصارى فى أقلها راجعا إلى اختلافات دينية ولكن أكثر أسباب قطع العلاقات معهما نتيجة لأن أصحاب الديانتين لم يكونا معترفين بنبوة محمد (ص) لم تكن العلاقة بين المسلمين مع قبائل اليهود فى المدينة علاقة خصام فحسب، بل كان هناك أعداء كثيرون فى الخفاء بين الأوس والخزرج، أعلنوا الإسلام ظاهريا إضمروا العداء لمحمد (ص).

وبذلوا قصارى جهدهم لتقويض المجتمع الإسلامى من الداخل ولقب هؤلاء بلقب "المنافقين" (بمعنى أصحاب الوجهين - والمتظاهرون بغير ما يبطنون).

لم يتخل محمد (ص) بعد هجرته مع صحابته إلى المدينة عن صراعه وجهاده ضد كبار عبدة الأوثان فى مكة. ويبدو أنهم فكروا فى إلحاق أضرار بالعمليات التجارية للمكيين وأصابتها بالشلل. ذلك عبر قطع طريق القوافل التجارية الممتد من مكه إلى سوريا الواقع على مقربة من المدينة.

فى بداية العام الثانى للهجرة (٦٢٣م) هاجم المسلمون قافلة تجارية مكية وغنموا أموالها. وبعد ذلك بعام حدثت غزوة (معركة) بعد اعتداء مسلمى المدينة على قافلة مكة التجارية العائدة من سوريا. وهى المعروفة باسم "غزوة بدر" (مارس ٦٢٤م العام الهجرى الثالث). هُزم المكيون فى تلك الموقعة (الغزوة) وهلكت جماعة منهم، كما أسر آخرون. كان من بين القتلى أبو جهل، الد أعداء الإسلام خصومة وعداوة وحنظلة، وابن ابى سفيان، وعدد آخر . وقتلوا عددا كبيرا من الأسرى الذين كانوا من ألد أعداء الإسلام وأطلقوا سراح من بقى من الأسرى بعد أن أعلنوا اسلامهم، أو بعد أن قبلوا دفع الجزية.

فى تلك المعركة ، كان العباس عم محمد (ص) يقاتل فى صفوف المشركين عبدة الأوثان المكيين، ووقع أسيرا فى يد المسلمين، أطلق المسلمون سراحة وذهب إلى مكة ويبدو أن إطلاق سراحه كان بموافقة محمد (ص) بعد أن كان قد تعهد

بحماية المسلمين سراً.

يروى أنه قد شارك فى غزوة بدر. ثلاثمائة وسبعة عشر من المسلمين وستمائة من المكيين. كان من بين المسلمين اثنان أو ثلاثة من الفرسان، والباقون من المشاة وراكبى الجمال (الهجانة). قسم محمد (ص) الغنائم الحربية على النحو التالى : يكن لكل فارس (خيال) ثلاثة أضعاف ما يأخذه الآخرون، وأن يكون خمس الغنائم لمحمد وآله ولليتامى والفقراء.

ذكر محمد (ص) أنه قد أوحى إليه بهذا التقسيم ، [واعلموا إنما غنمتم من شئ فإن لله خمسة" وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل أن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا بوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شئ قدير[1]"

احتلت هذه الغزوة (المعركة) أهمية عظيمة، فقد بلغت شهرة محمد (ص) مناطق بعيدة جدا عن المدينة ، وعلا نفوذه فى المدينة علوا كبيرا.

فى السنة الرابعة من الهجرة (٦٢٥م) أى فى العام التالى هاجم المسلمون القافلة المكية مرة أخرى، وردا على ذلك قاد أبو سفيان جيشا مكونا من ثلاثة آلاف من المكيين وهاجم المدينة. واشترك فى تلك المعركة "١٠٠٠" الف من المسلمين، إرتدد منهم إلى المدينة ثلاثمائة من المنافقين، وهزم المسلمون فى "جبل أحد" قتل فى تلك المعركة (غزوة) حمزة عم النبى (الملقب بأسد الله) ولكن المكيين لم يفيدوا من انتصارهم ولم يبذلوا أى جد للاستيلاء على المدينة وعادوا إلى منازلهم.

لم تلحق الهزيمة أى أذى بمحمد (ص) وبنفوذه ولم تؤثر فى وضعه، وأدرك أن علة هذا الاخفاق إنما يعود إلى فقدان التنظيم وخيانة المنافقين. وفى عام

---

(١)ا لأنفال اية ٤١.

(٦٢٧م) (السنة السادسة للهجرة) قاد ابو سفيان جيشا جرارا للهجوم على المدينة (يقال إنه كان مكونا من عشرة آلاف فرد) كان من بينهم ثلاثة ثلاثة آلاف من المكيين ومحاربون من القبائل التى اتحدت معهم، وعدد من المرتزقة الأحباش وكانوا يهددون المدينة تهديدا كبيرا. ولكن محمدا (ص) ومن معه من الصحافة، حفروا خندقا حول المدينة خلال ستة أيام واتخذوه درعاً وحصناً لهم.

وتذكر الرواية أن الذى أشار عليهم بذلك هو سلمان الفارسى الإيرانى الذى سبق وقوعه فى الأسر والعبودية واعتنق الإسلام وصار واحداً من كبار صحابة النبى. حاصر جيش أعداء الإسلام المدينة، وقدمت قبيلة بنى قريظة اليهودية العون لهم ولكن ظهرت اختلافات بين المحاصرين، وتركت جماعات من جند مكة الذين كان يرأسهم أبو سفيان مواقعهم بعد ثلاثة أسابيع وكروا راجعين ولم تجد القبائل الأخرى بدّا من التأسى بهم ولم نجد مفرا فكرّوا راجعين.

فى عام ٦٢٨م السابعة للهجرة توجه محمد (ص) ومعه ١٥٠٠ ألف وخمسمائة من الصحابة إلى مكة عازمين أداء فريضة الحج، إلا أنهم ووجهوا بجماعات مكية مسلحة، وبعد سلسلة من المباحثات المطولة مع رؤساء قريش، عقد صلح أو اتفاق عرف باسم "البيعة" فى الحديبية مع المكيين على النحو التالى : إقامة هدنة بعدم القتال لمدة عشر أعوام. للمسلمين الحق فى زيارة مكة دون حمل أى سلاح (المسموح به فقط حمل السيف). تعهد محمد (ص) بعدم التعرض للقوافل المكية. فى تلك هذه المعاهدة لم يسم محمد (ص) بالنبى.

اعتبر محمد وصحباته هذا الاتفاق نصراً سياسياً؛ لأنه للمرة الأولى يعترف كبراء مكة بمحمد كطرف مساوٍ لهم فى الحقوق. ولكن جماعة من المسلمين العاديين الذين كانوا ينفرون من أثرياء مكة وكانوا يمنون أنفسهم بدخول مكه ظافرين لم يكونوا مرتاحين كثيرا لذلك.

كان هذا أول مجال يظهر فيه اختلاف داخل الجماعـات الإسـلامية. كـان رؤساء الجماعة الإسلامية مؤيدة للصلح مع كبراء مكة، بينما كانت الطبقات الـدنيا يجتهدون للإطاحة به.

علا نفوذ محمد (ص) وارتفعت مكانته بعد صلح (اتفاق) الحديبية أكثر مـن ذى قبل وقبلت قبائل عربية كثيرة حكومة محمد السياسية، وبخاصة تلك القبائل التى كانت تناصب مكة العداء.

لم يطلب النبى محمد (ص) منهم فى نصوص صلح الحديبية، الـدخول فـى الإسلام وأتى إلى معسكر محمد (ص) عدد من القرشيين الذين كانوا مـن أعـداء الإسلام واعتنقوا الإسلام. من بين هؤلاء : خالد بن الوليد وعمرو بن العاص اللذين أصبحا فيما بعد من القادة المسلمين المشهورين فى الخلافة الإسـلامية. وكانـا لا يحفلان بالدين ولكنهم كانا يرون أن الإسلام قد أضحى قـوة سياسـية فعالـة وأن الانضمام إليه سيحقق الكثير من المنفعة.

وكما اتضح فيما بعد، فقد اجتهد رؤساء الجماعة الإسلامة لعقد اتفاق سـلام صلح مع كبراء مكة. ولكن من المؤكد بالنسبة لمحمد (ص) ومؤيديه أن مثل هـذا الصلح كان سيتيح لرؤساء قريش أن يدخلوا الإسلام ظاهريا. فى تلك الأثناء كانت قد ظهرت بين القرشيين فى مكة رؤية جديدة أخرى للإسلام.

لا يعنى هذا أنهم سيؤمنون بوحدانية الإله ورسالة رسوله محمد (ص) فجاة. ولكن بسبب أن الإسلام قد أصبح فى نظرهم قوة سياسـية بمقـدروها أن توحـد الحزيرة العربية.

تراجع أبو سفيان ذاته عن عداوته لمحمد (ص) حتى أنه زوجه ابنته كان هذا العمل حينئذ ينبئ عن استعداده للدخول فى اتفاق لعقد اتحاد سياسى.

أدرك كبار تجار مكة أنه يمكنهم الإفادة من هذه القوة وتسخيرها لمنفعتهم. من الممكن أن يكون أبو سفيان وعدد من كبار رجالات مكة كان يدور فى خلدهم أنذاك إمكانية أقطار غير عربية بعد تحقيق الاتحاد العربى تلك الأراضى التى كانت تعبرها القوافل التجارية وبمحاذاة شواطئ البحر المتوسط وآسيا. وكان فتح البلاد الأخرى تساعد الجزيرة العربية فى الخروج من المشاكل والأزمات الاقتصادية. أما أنه يمكن أن تكون مثل هذه الفتوحات من الأفضل أن تكون تحت لواء الإسلام فمن الممكن أن تكون هذه النظرة آنذاك قابلة للتوقع (تقدير العواقب).

فى الأوائل من شهر يناير عام ٦٣٠م (شتاء العام التاسع للهجرة) اقترب محمد (ص) ومعه عشرة آلاف من الرجال الأشداء من أهل المدينة ومن اتحد معها من القبائل، اقترب من مكة وهبّ المكيون لاتخاذ التدابير الدفاعية حيث أرسلوا العباس الذى كان مؤيدا للنبى واعتنق الإسلام، فالتقى بمحمد (ص) ورتب لقاء لمحمد وأتباعه مع أبى سفيان ووقع أبو سفيان مع محمد قرار تسليم مكة بشروط كانت نافعة لأسرته وأصدقائه. وأقر بأمان كل المكيين الذين يلزمون بيوتهم أو يختارون ساحة الكعبة مقرا لهم، أو يدخلون دار أبى سفيان وساحة بيته وسيكونون أمنين ولن يتعرض أحد لهم. ولكنه استثنى من هذا العفو العام ما يقرب من عشرة من ألد أعداء الإسلام. تعهد المكيون باعتناق الإسلام. ودخل جيش المسلمين مكة دون إراقة دماء تقريبا، طهّر محمد(ص) مكة من الأوثان وتحولت إلى المسجد الحرام ومعبد المسلمين.

وبديهى أن يكون اعتناق عدد من كبار القرشيين عن غير عقيدة وإيمان وإنما لضرورة سياسية.

وصدق حدس أبى سفيان وتقديره فلم يحافظ أبو سفيان وأعضاء بنى أميه ومؤيدوهم على موقعهم ومنزلتهم فى مكة فحسب، بل لعبوا دوراً بارزاً بين رؤساء

الدولة العربية الإسلامية.

فبعد أربعة عشر عاماً تولى عثمان بن عفان أحد أعضاء الأسرة الأموية. رئاسة الدولة (منصب الخليفة) وبعد ما يقرب من خمسة عشر عاماً أسس معاوية بن أبى سفيان الأسرة الأموية كخلافة عربية.

استفاد أقرباء ومؤيدو أبى سفيان استفادة كبرى من مغانم ومنافع الفتوحات العربية الكبيرة وسيطروا على الأراضى الجديدة فى سوريا والمناطق الأخرى بمن فيها من الفلاحين والملاك وغنموا مغانم شتى من العبيد والأموال والغنائم الحربية.

خلال عامى تسعة وعشرة من الهجرة : ٩-١٠هـ (٦٣٠-٦٣١م) خضعت واحة الطائف والقسم الأعظم من شبه الجزيرة العربية مضطرة لطاعة محمد (ص) وكانت تلك الطاعة فى أكثر الأحيان مقرونة بقبول الإسلام وتحطيم الأوثان.

كان محمد يكتفى فى بداية الأمر باعتناقهم الظاهرى للإسلام، وكان راضيا به وكان مؤمنا بأن الإيمان الحقيقى سيظهر فيما بعد وإذا لم يظهر فى الجيل الأول فإنه سيشع ويضئ فى الأجيال التالية. وقد صدق هذا التقدير فيما بعد. فلم يمض وقت طويل حتى آمن أهل الجزيرة جميعاً بالدين الإسلامى.

بعد فتح مكة (استسلام) ظل مقام محمد كما كان بالمدينة. ومع ما أحرزه محمد من قيادة ورئاسة سياسية للجزيرة العربية إلا أنه لم يتخذ لنفسه لقب "ملك" لو أراد لاستطاع . تقليدا لملوك اليمن والامارات العربية مثل الغساسنة فى الشام (الأردن) والمناذره أو اللخميين فى الحيرة (غرب الفرات ونبوكنده فى نجد).

كانت حياته بسيطة لا تختلف عن حياة سائر الأفراد "البسطاء" ومع هذا لحال فإن تغييرا طفيفاً قد حدث فى حياته عما كانت عليه قبل الهجرة المحمدية. تزوج محمد بعد وفاة "السيدة" خديجة زوجات أخريات. وكان بعصمته (له) وقت وفاته

تسع من الزوجات وعلى أية حال فقد تزوج أثناء حياته أربع عشـرة أمـرأة [١٤] بخلاف الجوارى.

وهنا يبدو أن بارتولد كان محقا حين يقول : أن السبب فى هذا الأمـر فـى أكثره كان راجعا لاعتقاد عربى قديم حيث كانوا يقولون بضـرورة وجـود حـرم داخلى للحفاظ على هيبة ومقام كل رئيس سياسى.

لم يكن سبب زواج محمد (ص) من عائشة، بنت أبى بكر، وجفضـة، بنـت عمر، ثم أم حبيبة، بنت أبى سفيان، وغيرهن إلا لأنه كان يريـد توثيـق عربـى روابطه الشخصية رابطة الزواج مع أصحابه الذين كان يـرى الاتحـاد وإحكـام وشيجة القربى منهم أمرا ضرورياً.

اعتقد محمد أن الله قد أباح له وهو النبى أن يتزوج عدداً من النساء. ولكنـه حدّد لكل فرد من المسلمين أربعا من النساء زواجا عقديا، ولا يمكن لأى فرد مسلم أن يجمع أكثر من أربع زوجات فى آن واحد. ومع هذا فإن محمد لم يستحسن تعدد الزوجات .

لم يكن النبى محبا لجمع المال ولم تكن لديه رغبة للتجمل والرفاهية والتـنعم ولكنه أمن حياة اسرته وأهله وقرّر أن يكون خمس كل غنيمة حربيـة للمحافظـة وإعانة أرامل الرسول وذوى القربى منه وكذلك لأرامل اليتامى المجاهدين الـذين قتلوا فى الجهاد والمساكين وابن السبيل.

كان وضع محمد (ص) إبان حياته فى المدينة قد تغيرت عما كانت عليه قبل الهجرة والهدف من هذا القول يعنى : إذا كان محمد (ص) لم يعترف به فى مكـة كداعية دينى ومبلغ ولم يكن ذلك مقبولا، إلا أنه تبدل فى المدينة إلى رجل سياسـى وحاكم قانونى وبدا سياسيا محنكا وقائدا حربيا داهية ومبدعا.

ومضت السنون سريعا وكبر محمد (ص) . حج محمد (ص) فى ربيع عام ٦٣٢م السنة العاشرة للهجرة حجة الوداع. واقعده المرضى فى صيف هذا العام. وتوفى فى الثانى عشر من ربيع الأول [ووفقا لروايات الشيعة فى ٢٨ صفر] فى السنة الحادية عشرة للهجرة (٨ يونيو ٦٣٢م).

لم يكن قد ترك قاعدة أوامرا لمواجهة الأمور بعد وفاته. يبدو أنه لا هو ولا صحابته كانوا يتوقعون وفاته بهذه السرعة. ودفنوا الرسول فى المدينة وأضحى مرقده مزارا وبقعة مباركة للمسلمين والمزار الثانى لهم بعد المدينة.



الفصل الأول

ظهور مذاهب : السنة، والشيعة، والخوارج

جرت المناقشات بين المهاجرين والأنصار، بعد موت النبى محمد صلى الله عليه وسلم المفاجئ[1]، حسمت بتدخل عمر صاحب النفوذ القوى، وقبل الطرفان أبا بكر رئيسا للجماعة الإسلامية (ولم يكن هناك فرق آنذاك بين السلطة الدينية والسلطة السياسية) (أى بين الدين والدولة) وسمى ابو بكر ومن أتوا بعده باسم الخلفاء، أى خلفاء النبى[2].

واستمرت فترة الحكم الأولى أو عصر الخلفاء الأربعة ثلاثين عاما : أبو بكر من ١١-١٣ هـ وعمر بن الخطاب من ١٣-٢٤ ، وعثمان بن عفان من ٢٤-

---

(١) لم يكن موت النبى محمد صلى الله عليه وسلم مفاجئا، ففى السنة العاشرة من الهجرة حجة الوداع وفيها تلا الآية الكريمة "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا" المائدة (٣). وكان ذلك إيذانا بدنو أجله صلى الله عليه وسلم، ثم إنه فى السنة الحادية عشرة للهجرة حيث توفى، لما قدم المدينة وأقام بها أياما عقد لأسامة بين زيد بن حارثة على جلة المهاجرين والأنصار، وأمره أن يقصد حيث قتل أبوه من أرض الشام. وأنه صلى الله عليه وسلم اشتكى العلة قبل أن ينفذ الجيش - وكان أسامة مقيما بالجرف - فلما اشتدت عليه قال : "أنفذوا جيش أسامة" فقالها مرارا، وأعتل أربعة عشر يوما" (كما يقول اليعقوبى ج٢ ص ١١٣) أو اثنى عشر يوما (كما يذكر المسعودى فى مروج الذهب ج٢ ص ٢٨٧)- المترجم العربى.

(٢) يذكر ابن خلدون (المقدمة ص ٢٢٧ فصل ٢٢) أنه حين بويع أبو بكر كان الصحابة يسمونه خليفة رسول الله وحين توفى أبو بكر وبويع عمر بن الخطاب كانوا يدعونه خليفة خليفة رسول الله، ثم استثقلوا هذا اللقب لطول إضافته واكتفوا بلقب خليفة، ثم أطلق لقب أمير المؤمنين على عمر بن الخطاب - المترجم العربى.

٣٦هـ، على بن أبى طالب من ٣٦ حتى ٤١هـ. وكانت هذه الفترة هى فترة الانتصارات والفتوحات الكبرى.

وقد ساعدت الحروب التى استمرت بين إيران الساسانية والدولة البيزنطية (الإمبراطورية الرومانية الشرقية) فى تحقيق هذه الانتصارات، وامتدت هذه الحروب من عام ٦٠٤ حتى ٦٢٨م فأضعفت الطرفين وصحقت قوى كل منهما. وتكمن إحدى العلل فى انتصار العرب على الإيرانيين فى رغبة الأمراء فى الانفصال عن بعضهم البعض. وهم الذين كانوا يعرفون باسم الدهاقين، مما سبب ضعفا ورهنا اعترى الحكومة المركزية التى كان الشاهنشاه ممثلا لها.

وأن نتحدث عن خط سير الفتوحات العربية فى ممالك الإمبراطورية الرومانية الشرقية (البيزنطية) لأن شرح تلك الانتصارات خارج وبعيد عن الهدف من هذا الكتاب، ولكن نشير فقط إلى أن سورة الفتوحات العربية قد بدأت فى أملاك هاتين الإمبراطوريتين فى آن واحد.

فقد تمكن العرب – فى الفترة الممتدة من عام ١٣ حتى ٢٢ هـ = ٦٣٤ حتى ٦٤٢م : من الاستيلاء على فلسطين وسوريا (الشام) وبين النهرين العليا ومصر. وبدأ الاستيلاء على مناطق القفقاز عام ٢٠هـ = ٦٤٠م، إلى أن تم فتحها نهائيا فى أوائل القرن الثانى الهجرى.

وشن العرب حملات كثيرة على آسيا الصغرى، إلا أنهم لم يتمكنوا من الاستقرار بها مطلقا، وفى بداية القرن الثانى الهجرى. ثبتت منطقة الحدود بين الإمبراطورية الرومانية الشرقية (البيزنطية) وبين الخلافة العربية، وعبر العرب جبال طوروس والأجزاء العليا لنهر الفرات كما سيطر العرب على مملكتين أو ثلاث من ممالك البيزنطيين.

كان مصير إيران الساسانية مغايرا لما حدث للإمبراطورية البيزنطية، فقد تمكن العرب فى بداية عام ١٢ هـ = ٦٣٣ م بقيادة المثنى بن حارثة من دخول أملاك الدولة الساسانية فى بلاد ما بين النهرين، وقد استطاعوا فى شهر مارس (أسفند - فروردين) من نفس العام الاستيلاء على الحيرة عاصمة اللخميين، وذلك بعد انتصار المثنى فى معركة ذات السلاسل . وفى شهر مايو (أرديبهشت) من نفس العام هزم خالد بن الوليد الإيرانيين، وفى بداية عام ١٣هـ = ٦٣٤ م : نقل خالد إلى سوريا (الشام)، عندئذ بدأ الإيرانيون يتخذون خطوات فعالة استعدادا للقتال، ففى شهر نوفمبر (أواسط الخريف) من عام ١٣ هـ = ٦٣٤ حاصر رستم - القائد الإيرانى وحاكم خراسان، الذى ساعد يزدجر الثالث حفيد خسرو الثانى (وكان طفلا) على ارتقاء العرش - الجيش العربى بعد أن تركه يعبر نهر الفرات وأنزل به هزيمة فادحة فى موقعة الجسر، حول الجسر الذى يربط بين الحيرة وطيسفون على نهر الفرات، إلا أن سرعة تفكير المثنى وحدة ذهنه، وما امتاز به من جدية، مكنته من فك هذا الحصار، وأستطاع العرب عبور نهر الفرات مرة أخرى، وتمكن فى عام ١٤هـ = ٦٣٥م من إبادة حشد كبير من الجيش الإيرانى الذى كان يقوده القائد مهران فى معركة البويب قريب الحيرة (فى العشرين من شهر أغسطس سنة ١٥ هـ = ٦٣٦م).

أدرك يزدجرد الثالث أنه حتى ذلك الوقت لم يقدر الخطر العربى حق قدره، خاصة وأنه قد ترامت آنذاك إلى أسماع يزجرد والإيرانيين، أخبار انتصار العرب على الجيش الرئيسى للبيزنطيين، فى معركة اليرموك (أحد فروع نهر الأردن).

كان رستم القائد قد صمم على جمع وحدات عسكرية من جميع أنحاء إيران، واستدعى جميع قادة الجيش، وقد استمر تجميع هذه القوات وتسليحها ما يزيد على العام.

وفى خريف عام ١٥هـ = ٦٣٦م أقام الجيش الإيرانى الكبير معسكره فى القادسية، القريبة من مدينة الحيرة. واستقر الجيش العربى على مقربة منه أيضا. وقد عين عمر سعد بن ابى وقاص – أحد قدامى المهاجرين – قائدا للجيش العربى.

وهنا نلاحظ الفرق واضحا بين الحبيشين فقد كان الفرسان الإيرانيون مدججين بأفضل أنواع الأسلحة، ترافقهم الفيلة الضخمة، حاملة الهوادج القاذفة للرماح، ينظرون للعرب نظرة احتقار وازدراء. وقد لفحت الشمس وجوههم، وغطت السمرة بشرتهم، وغبر التراب وجوههم. هجاناتهم (راكبوا الجمال) كثيفوا الشعور، أسمالهم بالية، ولا تغطى النعال أقدامهم، أغمدة سيوفهم من صفيح صدئ، دروعهم من جلود الأبقار.

وقد استمرت معركة القادسية (فى بداية عام ١٦هـ = ٦٣٧م) ثلاثة أيام أو أربعة، وكان القتال ضاريا عنيفا، وكان يقاتل فى صفوف الإيرانيين عدة فرق من الأمراء الأرمن. وخلال تلك الأيام وصل عدد للجيش العربى من الشام، وفى اليوم الأخير هبت ريح عاصف وتلبد الجو بسحب من الرمال والحصى. أعمت وجوه المقاتلين الإيرانيين (يعد العرب هذه الظاهرة تأييدا وعونا إلهيا) وتحقق النصر للعرب، وقتل رستم فى المعركة، وسقط العلم الإيرانى فى يد المسلمين.

حين سمع يزدجر بتلك الهزيمة ترك العاصمة طيسفون (المدائن) على الفور واتجه إلى حلوان وهرب إلى جبال زاجروس. ولم يمض وقت طويل حتى سقطت العاصمة المهجورة (من الحكام) فى يد العرب (يونيو ١٦ هـ - ٦٣٧م) ولما لم تتخذ التحصينات الكامنة للدفاع عن المدينة، فإن سكانها لم يتمكنوا من عقد اتفاق مع العرب لتسليمها فتعرضت بذلك طيسفون للدمار والخراب. وقتل فريق من سكانها، وأسر فريق آخر، وغنم العرب منها غنائم بلغت قيمتها تسعمائة مليون درهم.

هزم العرب الإيرانيين مرة أخرى في جلولاء – شرقى نهر دلجة – فى نهاية عام ١٦ هـ = ٦٣٧م وسيطروا على منطقة ما بين النهرين (العراق) سيطرة تامة. وبنى العرب معسكرات لهم بها، مثل البصرة على مقربة من مصب شط العرب بالخليج الفارسى (العربى) ١٤هـ = ٦٣٥م والكوفة على الشاطئ الغربى لنهر الفرات على مقربة من الحيرة ١٧ هـ = ٦٣٨م وأصبحتا مركزين إداريين وحكوميين، ثم أصبحتا فيما بعد مركزين كبيرين من مراكز الفكر العربى الإسلامى، وكانت العراق أرضا يسكنها الساميون والسريان والآراميون، واليهود إلى حد ما، ولهذا السبب أصبحت عربية فى مدة وجيزة نسبياً.

وفى عام ١٩ هـ = ٦٤٠م أستولى العرب على حلوان ثم اتجهوا صوب أعماق الهضبة الإيرانية.. لتقع المعركة الفاصلة فى نهاوند – جنوب همدان – حيث انتهت بانتصار العرب كذلك. وقتل فيروز القائد الإيرانى فى المعركة، وفى عام ٢٢ هـ = ٦٤٢م استولى العرب على زنجان وقزوين والرى (القريبة من تهران الحالية) وقومس، واستسلمت قزوين دون مقاومة وعقدت صلحا مع العرب، كما استولى العرب كذلك فى عام ٢٤ هـ = ٦٤٤م على همدان وقم وكاشان وأصفهان. واضطر يزدجرد إلى الهرب إلى استخر فى فارس. وتمكنوا فى نفس العام من ركوب البحر من البحرين ثم عبروا الطريق البرى من خوزستان ودخلوا فارس، حيث جوبهوا بمقاومة عنيفة مستميتة من قبل دهاقين فارس، ولكن العرب أنزلوا بجيش الدهاقين الذين كان يتزعمهم شهرك – مرزبان فارس – هزيمة قاسية بعد معركة دموية فى ريشهر القريبة من توج.

ويدخل العرب مدينة إستخر سلما بموجب اتفاقية استسلام وقعت مع أبى موسى الأشعرى عام٢٨ هـ = ٦٤٨م. وينقض الفرس الاتفاقية بعد عام ويعلنون الثورة ويقتلون الحامية العربية للمدينة، فحاصر العرب مدينة إستخر على الفور

واستولوا عليها ودمروها تدميرا، وقتلوا أربعين ألفا من الرجال وأسروا النساء والأطفال فى ٢٩ هـ = ٦٤٩م. واغتصب[١] قادة العرب أثناء استيلائهم على فارس أراضى شاسعة من تلك التى خضعت لسيطرتهم.

وكانت عائلة حنظلة بن تميم – من أهالى البحرين – أكثر ثورة وغنى م بين ملاك الأراض الفرس[٢]. ولكن كثيرا من الدهاقين الإيرانيين فى فارس قد عقدوا اتفاقيات استسلام مع العرب الفاتحين. فحافظوا بذلك على أراضيهم وقلاعهم وامتيازاتهم الإقطاعية.

فى ٢٩ هـ – ٦٤٩م هرب يزدجرد الثالث إلى كرمان ومنها إلى سيستان. وحين دلف العرب إلى تلك النواحى، هرب الملك الساسانى إلى خراسان[٣] ٣٠هـ = ٦٥٠م. وأضحى موقفه سيئا منذ ذلك التاريخ، خاصة وأنه بعد معركة نهاوند لم يعد له القوة أو القدرة. وأخذ ينتقل ومن معه من النذر اليسير من الجنود والمرافقين من موضع إلى آخر، أملاً فى معاونة كبار الأمراء وصغارهم التابعين له، وكان عددهم كبيرا فى شرق إيران خاصة، ولكنهم كانوا يعتبرون تقديم العون والمساعدة لملك إيران العاجز أمرا لا فائدة منه ولا معنى له. واجتهد كل واحد منهم فى إيكال أمر يزدجرد إلى أمير غيره. وأخذ تعهدا بأنه تسلم الشاهنشاه سليما معافى، حتى لا

---

(١) لو أن قادة العرب قد أخذوا هذه الأراضى لمنفعة الجماعة الإسلامية لكانت كلمة اغتصاب هنا فى غير موضوعها. أما إن كانت لمنفعتهم الشخصية فقط تكون الكلمة صادقة. م ف. ولكن لاشك أن الاستيلاء على الأراضى فى تلك الأوقات كان للمصلحة العامة وليس للمصلحة أو المنفعة الشخصية.

(٢) الإصطخرى – المسالك والممالك ص ١٤٣.

(٣) كانت خراسان آنذاك أكثر مما هى عليه الآن، فكانت نيسابور، ومرو بلخ، وهراة جزءا من خراسان ، أى شمال شرقى إيران وجنوب بلاد التركمان الروسية حاليا وشمال غربي أفغانستان جزءا من خراسان.

يتحمل المسئولية، وكانت تلك النزعات الانفصالية والسلوك الفردى الـذى سـلكه الإقطاعيون، إحدى العلل الرئيسية فى فقدان إيران استقلالها.

وقد فضل عدد من ملاك الأراضى المحليين عقد اتفاقيات مع الفاتحين وقبلوا دفع الخراج فى مقابل حفظ أراضيهم وحقوقهم الإقطاعية، بينما أثر فريق آخر منهم محاربة الفاتحين، إلا أنهم كانوا متفرقين، فحاربهم العرب واحدا واحدا حتى قضوا عليهم جميعاً.

وفى ٣١ هـــ = ٦٥١م سيطر العرب على خراسان، وهرب يزدجرد الثالث إلى مرو، ولكن ماهوى الأمير المحلى بتلك المنطقة خانه، وقبول وصول يزدجرد على إثرها من معه من الجنود، حتى إنه وصل إلى بوابة مرو سائراً على الأقـدام مع عدد قليل من المرافقين (شخص واحد فقط فى إحدى الروايات) ولم يسمح له ما هوى بدخول المدينة، وذكرت روايات كثيرة ومختلفة عن موت يردجـرد، تتفـق غالبيتها فى أن يزدجرد لجأ إلى إحدى الطواحين المقامة على شاطئ نهر مرغاب، وأن الطحان قتله ليلاً وهو نائم طمعا فى الحصول على ما معه من الجواهر والحلى (بتحريض من ماهوى فى إحدى الروايات) [1]. وألقى بجثته فى النهر. وقـد عثـر المسيحيون فى تلك المنطقة على جثته، حيث أقام أسقف مرو – وكان يدعى إلياس – بدفن حثة آخر الملوك الساسانيين لأن جدته – شيرين سعاد تمند – كانت امـرأة سورية وكانت الزوجة الأثيرة لدى خسرو برويز، وكانت ترعى مسيحى إيران[2].

بينما تذكر رواية أخرى أن نحاتا قتل يزدجرد، وأخذ أمواله، وأن سكان مرو وضعوا جسد يزدرجرد فى تابوت خشبى ودفنوه[3] وعقد ماهوى صلحا مع العرب،

---

(١) فتوح البلدان جـــ٢ ص ٣٨٨ مع اختلاف فى تفاصيل الرواية.

(٢) الطبرى جـــ١ ص ٢٨٨٣.

(٣)الطبرى جـــ١ ص ٢٨٧٢.

وتعهد بدفع غرامة عينية من القمح والشعير والمعادن النفيسة وأموال نقدية تبلغ قيمتها مليون درهم.

سقطت الإمبراطورية الساسانية عام ٣١ هـ - ٦٥١م. وخضعت إيران كلها تقريباً، حتى نهر جيجون (الناحية الشمالية الشرقية) للحكم العربى. عدا مناطق بلخ والغور وزابلستان ومناطق شط بحر الخزر أى الديلم وجيلان وطبرستان. فقد حافظت تلك المناطق على استقلالها وقاومت مقاومة مستميتة، ثم استسلمت بعد ذلك (بلخ فى عام ٨٩هـ = ٧٠٧م) أما بلاد الديلم والغور وكابل فلم تخضع للسيطرة العربية (حتى ذلك الوقت، أى فى نهاية القرن الهجرى الأول).

وتعرضت للكثير من مناطق إيران لأضرار بالغة أثناء استيلاء العرب عليها، فقد سبى وأسر عدد كبير من سكان المدينة والقرى التى استسلمت للعرب، بخاصة من مناطق العراق وفارس وخوزستان، بينما تمكن كثير من سكان المدن والدهاقين من توقيع اتفاقيات وعهود مع القادة العرب،ودخلوا فى طاعتهم، وتعهدوا بدفع الخراج، فقد تعهد مرزبان نيسابور بدفع سبعمائة ألف درهم نقداً ٤٠٠ ألف كيس من الزعفران، وتعهد دهقان أبيورد بدفع ٤٠٠ ألف درهم. وقد نقل البلاذرى نصوص كثير من تلك الاتفاقيات والمعاهدات، كما ذكرت أيضا فى كثير من مؤلفات المؤرخين الآخرين. وكما كان متبعا فقد تضمنت تلك الاتفاقيات حرية ممارسة الطقوس الدينية والعادات للسكان (الزرادشتيين – والمسيحيين واليهود)، كما أمنت السكان على أموالهم وحريتهم الشخصية، وكان السكان المحليون يتعهدون فى مقابل ذلك بالاعتراف بسيطرة وإمرة العرب عليهم، وألا يخونوهم، وأن يدفعوا الغرامة مرة واحدة ثم يدفعوا الجزية وسائر الضرائب المفروضة على أهل الذمة تباعا.

وقد ترتبت عدة نتائج على سقوط إيران فى أيدى العرب، ودخول تلك الدولة

فى حوزة أقطار الخلافة، أول هذه النتائج انتقال العرب إلى مناطق إيران والاستيطان فى مدنها أو إقامة خيام بأرضها. وكان هذا الانتقال فى شكل قبائل عربية كاملة، حتى إن بارتولد يشير فى كتابه (عالم الإسلام) إلى أن تلك الهجرة العربية كانت تتم فى صورة إقامة معسكرات حربية فى بادئ الأمر، كانت مساكن مخصصة كذلك لإقامة الحاكم المعين من قبل الخليفة. وثانى هذه النتائج أن البدو من العرب قد استولوا على أراضى أصبحت لهم. وقد تحولت هذه المعسكرات سريعا إلى مدن كاملة، وأصبح بعضها مراكز للفكر الإسلامى وبوتقة انصهر فيها الفكر الإسلامى المشترك، وحتى إنه فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) كان سكان الكثير من المدن الإيرانية، مثل مدينة قم، يشكل العرب الغالبية الساحقة من السكان بها، كما سيطرت اللغة العربية وانتشرت فى إيران كلها، وكما سبقت الإشارة إلى ذلك كثيرًا، فقد ظهر فى إيران عدد غفير من ملاك الأراضى العرب، تلك الأراضى التى كانت فى غالبيتها إما أراضى الدولة أو الأراضى الديوانية التى كانت تمثل القسم الأعظم من أراضى إيران كلها، وكان الفلاحون القاطنون بتلك الأراضى يعملون بها كمزارعين أو مستأجرين، ويتوارثونها جيلاً بعد جيل، وكانت الدولة تحصل على نصيبها من تلك الأراضى عن طريق جهازها المالى المكلف بذلك، وكانت أراضى الدولة فى كل من العراق وخوزستان أكثر عددا واتساعا من سائر الأراضى الأخرى.

وبذلك أصبحت اللغة العربية بدخول العرب إيران – لغة رسمية وأدبية ودينية (بالنسبة للمسلمين)، ولكن الحضارة والثقافة الإيرانية لم تمح من إيران، بل أثرت فى العرب كذلك، فلم تمض مائة سنة على الفتح العربى لإيران حتى ظهرت ترجمات باللغة العربية للعديد من الآثار والمؤلفات الأدبية التى كتبت بالفارسية الوسطى (البهلوية)، وكان ظهور هذه الترجمات فى منتصف القرن الثانى الهجرى

(الثامن الميلادى). ورغم هذا كانت اللغة العربية هى اللغة السائدة والمسيطرة على الحركة الأدبية، وأضحت بمنزلة اللغة الغالبة لجميع أقطار آسيا الغربية وإفريقيا الشمالية.

وأخذ كبار الدهاقين الإيرانيين يتعلمون اللغة العربية (ولم يكونوا أقل معرفة من العرب بها) اخذوا ينظمون الأشعار بالعربية فى كل من إيران وآسيا الوسطى خلال الفترة الممتدة من القرن الثامن عشر حتى العاشر الميلادى = الثانى حتى الرابع الهجرى، ونكروا مقطوعات بتلك اللغة[1] كما كتب بالعربية أيضا الإيرانيون المناهضون للحكم العربى والمقدسون للثقافة والحضارة الإيرانية (وهم الذين عرفوا باسم الشعوبيين) كما انتشرت الأبجدية والخط العربى بين الإيرانيين، وحلت محل الأبجدية السابقة الآرامية – البهلوية. (فى مرحلة نموها وتطورها الجديد والتى عرفت باسم الفارسية الجديدة أو الدرية) وعادت للظهور من جديد فى عالم الشعر فى بداية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى). وظهر ذلك فى قصيدة عباس المروزى (١٩٤هـ = ٨٠٩م). وفى المؤلفات التاريخية والجغرافية التى كتبت بالفارسية فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)[2] وامتد نفوذ الفارسية ليشمل الكتب الصوفية فى القرن الخامس الهجرى.

---

(١) ذكر الثعالبى النيسابورى فى كتابه يتيمة الدهر (بداية القرن الخامس الهجرى) جـ٢ -٣ ما يتعلق بالشعراء الذين كتبوا بالعربية فى غرب إيران، كما يتعلق المجلد الرابع بالشعراء الذين كتبوا بالعربية فى خراسان، وقد ذكر أن عدد هؤلاء الشعراء بلغ مائة وتسعة عشر شاعراً.

(٢) كتب أول كتاب بالفارسية فى الجغرافيا فى سنة ٣٧٢ هـ وهو كتاب مجهول المؤلف واسمه حدود العالم، وكتب من قبله كتاب بالفارسية فى معرفة الأدوية كتبه موفق الهروى، واسمه الأبنية عن حقائق الأدوية بين عام ٣٥٧-٣٦٦هـ.

ورغم هذا فقد حافظت اللغة العربية على نفوذها ومكانتها في المؤلفات العلمية الدقيقة وكتب الفلسفة والشريعة الإسلامية والفقهية.

أما أكبر نتائج الفتح العربى لإيران، فهو انتشار الدين الإسلامى بين الإيرانيين، والقضاء التام على الديانة الزرادشتية فى إيران، وقد تم ذلك بصورة تدريجية، ومع أن المسيحية لم يقض عليها القضاء المبرم فى إيران (كانت المسيحية قد أحرزت نجاحا فى الانتشار فى إيران فى الفترة من القرن الثالث حتى السابع الميلادى وبخاصة بين سكان المدن) إلا أن الدين الإسلامى قد أوقف وحدد نفوذها وانتشارها.

لم يحرز الإسلام هذا الانتصار دفعة واحدة، ومع أن عددا من الإيرانيين، وأكثرهم من الدهاقين وسكان المدن قد اعتنقوا الإسلام فى منتصف القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى). وفى بداية الأمر كان الناس يعتبرون التغير الدينى يعنى أن المسلم الجديد يقطع كل وشائج القربى مع قومه وأمته ويصبح عربيا، ولكن نظراً لأن التقسيمات القبلية ظلت سائدة بين العرب أنفسهم، بل وبين العرب النازحين إلى إيران، فإن كل فرد من الإيرانيين قد دخل فى الإسلام (أو من أفراد الأمم الأخرى الذين دخلوا فى الإسلام) كان من المحتم عليه أن ينتسب إلى إحدى القبائل العربية ويتصل بها، إلا أنه لم يكن ينعم بكافة الحقوق التى كانت للعربى من أبناء تلك القبيلة، بل يصبح مولى بها (جمع هذه الكلمة موالى من الفعل الثلاثى ولى بمعنى تقرب أو اتصل بـ) رغم أن فى ذلك مخالفة واضحة لما أعلنه محمد صلى الله عليه وسلم من مبدأ المساواة التامة بين المسلمين بصرف النظر عن أصلهم وأرومتهم، إلا أن التفرقة ظلت واضحة لمدة طويلة، وكان المولى يجاهد مع القبيلة التى انتسب إليها.

كان عدد الموالى كبيرا، ومع أن وضع الموالى كان متدنيا بالنسبة لأفراد

القبيلة – إلا أن بعض هؤلاء الموالى شغل مراتب عالية ومناصب هامة وبخاصة فى الإدارات المالية، لأنه لم يكن هناك من بين العرب آنذاك من هم خبراء وأخصائيون فى هذا المجال.

وفى العصر الأموى (٤١-١٣٢ هـ / ٦٦١ – ٧٥٠م) كان انتشار الإسلام وامتد نفوذه بطيئا وضعيفا فى إيران. تذكر إحدى الروايات الباقية أنه بعد مائة سنة من الفتح العربى لإيران هاجر إلى الكجرات ببلاد الهند عدد كبير من الزرادشتيين المتعصبين الألداء من جزيرة هرمز التى كانوا قد هاجروا إليها أثناء الفتح العربى(١).

ويذكر ك.أ. اينا سترلنتسف – المستشرق الروسى المتخصص فى تاريخ إيران – أن الزرادشتيين (المجوس، وهو الاسم الذى أطلقه عليهم المسلمون) لم يهاجروا إلى بلاد الهند مرة واحدة وإنما على فترات ومرات متعددة.

على أية حال فإن عددا كبيراً من الزرادشتين كانوا يعيشون فى إيران فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى).

ويستنتج من كتابة الإصطخرى العالم الجغرافى أواسط القرن الرابع الهجرى= العاشر الميلادى) أن عبدة النار كانوا يشكلون أكثرية سكان فارس فى عهده، فلم تكن أية مدينة أو قرية أو ناحية خالية من معابد الدين الزرادشتى(٢)، ولم يكن الزرادشتيون – لكثرتهم – يميزون أنفسهم بلباس خاص أو علامة مميزة كما

---

(١) اشتهر أخلاف هؤلاء باسم البارسيين، حيث يكونون فى بلاد الهند جماعة كبيرة ذات تنظيمات دقيقة.

(٢)الإصطخرى ١١٦ وما بعدها.

كان محتما وفقا لتعاليم الجماعة الإسلامية[1]. كما كان عدد كبير من دهاقنة فارس على زرادشتيتهم حتى القرن الرابع الهجرى.

وكانت قلاعهم الجبلية وبخاصة قلعة الجص[2]، تحوى الكثير من الصور والقصص الإيرانى القديم للملوك والأبطال السابقين، والتى تحكى انتصارات إيران القديمة[3].

كما كانت مناطق شواطئ بحر الخزر أى جيلان وطبرتسان والديلم، تتميز بتفوق الديانة الزرادشتية فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى،* (التاسع الميلادى) وعلى العكس من ذلك كانت غالبية السكان والدهاقين فى خراسان يدينون بالإسلام فى النصف الأولى من القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى). وإن وجد بها عدد غير قليل ممن يتعاطفون مع الزرادشتية سرا إبان القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) كما كان عدد الزرادشتيين فى كرمان كثيرا[4] وأنهم كانوا يشاهدون حتى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) فى منطقة الجبل (شمال غرب إيران). ويذكر مظهر المقدسى[5] وهو من مؤلفى القرن الرابع الهجرى أن جماعة كبيرة من الخرمية[6] كانت موجودة فى منطقة ما سبذان (غرب إيران).

كان ذلك هو الحال فى إيران فى القرن الرابع الهجرى، أما فى القرن الخامس الهجرى فكانت الأكثرية العظمى من أهل إيران من المسلمين، ونادرا ما

---

(١) المقدسى ص ٤٢١.

(٢) مكان فى ناحية أركان بمنطقة فارس – ياقوت – معجم البلدان.

(٣) الإصطخرى ص ١١٨.

(٤) الإصطخرى ١١٨.

(٥) غير الجغرافى أبو عبدالله محمد بن أحمد المقدسى.

(٦) الخرمية أتباع مزدك، وكانت فرقة تنادى بالعدالة الاجتماعية والملكية الجماعية للأراضى

تشاهد فى المؤلفات الإيرانية أخباراً تتعلق بالزرادشتيين، ومثل ذلك فى القرن السادس الهجرى فنرى ابن البلخى فى مؤلفه التاريخى الجغرافى الذى كتبه بالفارسية فى العقد الثانى من القرن السادس الهجرى وأسماه فارس نامه، نراه لم يشر فى كتابه هذا إلى الزرادشتيين، أو إلى وجود زرادشتيين فى فارس، وإن وجد عدد من الزرادشتيين فى كرمان ويزد وبعض مناطق إيران فى القرن العاشر الهجرى – مثل جبرأباد القريبة من أصفهان (وليس لهم وجود الآن فى جبرأباد).

نعود مرة أخرى للحديث عن وضع الخلافة العربية أثناء فترة أو عصر الفتوحات، فى عصر الخلفاء الأربعة (الخلفاء الراشدين التى امتدت من ١١ إلى ٤١ هـ = ٦٣٢ حتى ٦١١م) كان التيار يمضى جارفا نحو تكوين مجتمع الطبقات بين العرب، وقد ساعدت عملية الفتوحات فى شدة اندفاع هذا التيار(١)، ومع أن القسم الرئيسى والعمدة من أراضى الممالك الخاضعة للعرب قد أضحى ملكا للجماعة الإسلامية أو للدولة الإسلامية، إلا أن كثيراً من تلك الأراضى – كما أشرنا إلى ذلك كثيراً من قبل – كان ملكا لأفراد وأشخاص ولقادة عملية الفتوحات.

فتكونت فى المرحلة التالية لذلك (القرن الأول حتى الثالث الهجرى = السابع حتى التاسع الميلادى) ذروة الخلافة الإقطاعية ، كما تم الحفاظ فى نفس الوقت على أساليب حياة القبيلة والعشيرة (بين البدو وسكان الصحراء)، فظهر كثير من كبار الإقطاعيين من أقرباء النبى صلى الله عليه وسلم (الأسرة الهاشمية) والصحابة (من المهاجرين والأنصار) وأعضاء من الأسرة المالكة (بنى أمية خاصة) وقسم من

---

(١) يعلق المترجم الفارسى على هذا الرأى ويقول : إن تصرفات عثمان (رضى الله عنه) وتصرف عماله فى بيت المال ثم فترة الخلفاء الأمويين والعباسيين هى التى ساعدت على مثل هذا الانحراف عن جادة الإسلام الحقة، أما عصر على الذى امتد خمسة أعوام وأئمة الشيعة فكان مغايرا لذلك تمامً، لاشك أن نظرة التشيع المتعصبة واضحة فى هذا التعليق.

رؤساء القبائل السابقين. لقد أصاب الثراء هؤلاء العظماء والأعيان نتيجة الحروب المستمرة، فلم يسيطروا على أراضى الممالك المفتوحة فقط بل وغنموا مغانم شتى من الذهب والفضة والمنسوجات والأموال والقطعان من الجياد والدواب والألـوف المؤلفة من الرقيق والغلمان الذين استفادوا منهم فى الزراعة والرعى(١).

فى ذلك الوقت كان تيار التكوين الطبقى والمجتمع الطبقى مستتراً تحت ستار الحكومة الدينية والروحية، ولم يكن هناك فرق بين الجماعـة الدينيـة الإسـلامية والدولة العربية، وكان الاعتقاد قائما على أساس ما ورد بكتـاب الله أى (القـرآن) وسنة النبى، كما لم يكن هناك حد فاصل بين الإمامة والإمارة، أى بـين الأمـور الدينية والخلافة، وإن وجد فرق بعد ذلك بينهما. كان مبدأ المسـاواة بـين جميـع المسلمين معترفا به ولكن لم يكن موجودا من الناحية الواقعية أو الفعلية، فلم يكـن آنذاك سوى مظهر لا مخبر له، وكان اسما بلا رسم.

كانت خلافة عثمان رضى الله عنه عصر انتصار وعلو نفوذ الأسرة الأموية والمؤيدين لها، أو بعبارة أخرى حزب أشراف مكة (وكما سبق القول فإن عثمـان كان من تلك الأسرة) وكان عثمان رجلاً سمحاً، وكان يعد من قدامى المهـاجرين، وهو صهر النبى عليه الصلاة والسلام، عميق الإسلام طيبا، لم يسـع إلـى جمـع الأموال، جمع حوله أعضاء الأسرة الأموية، وقد أثر فيه الحكم ابن عم أبى سفيان

---

(١) من بين هؤلاء المغيرة بن شعبة، أحد قدامى المهاجرين، والذى استفاد فائدة خاصة من كـد هؤلاء الرقيق والغلمان، وكان أحد هؤلاء الرقيق مسيحيا إيرانيا، وكان من رقيق المغيرة بن شعبة وكان اسمه فيروز، وكان نجارا أو نقاشا أو حدادا، ذات يوم اشتكى لعمر بن الخطاب قائلا إن صاحبه (أى المغيرة) يطلب منه درهمين كل يوم وأنه غير قادر على الوفاة بذلك. ولكن عمر مازحه فى الجواب لذا استل فيروز سكينا وطعن عمر فى المسجد عدة طعنـات أودت بحياته المسعودى مروج الذهب جـ٢ ص ٣٢٩.

وعم الخليفة، وكان الحكم رجلاً ثريا، وكان خصما لدوداً للإسلام، وكان مروان بن الحكم أكثر مستشارى عثمان ومعاونيه، وأعفى عثمان جميع القائمين بأمور قيادة الجيش والمناصب الحكومية والولاية فى النواحى المختلفة من مناصبهم وأحل محلهم أعضاء الأسرة الأمورية والمؤيدين لها، فأفادوا من مناصبهم وكثرت ثروتهم، ويتميز من بين هؤلاء بصفة خاصة معاوية بن أبى سفيان الذى عين والياً على الشام، وكانت أرضا مملوءة بالثروات والبركات.

وقد أثار الإجحاف الاجتماعى وعدم المساوة وميل عثمان إلى الأشراف سخط جماعت كثيرة من العرب، فتكون فى عصر عثمان جماعة أو حزب المؤيدين لصهر النبى محمد صلى الله عليه وسلم وزوج ابنته المحبوبة فاطمة على بن أبى طالب، وسمى المؤيدون له باسم شيعة على – أو حزب أو فرقة على ومن هنا ظهرت كلمة شيعة وتشيع.

فى بداية الأمر، وأثناء انتخاب الخليفة الأول قام ثلاثة فقط وأعلنوا حق على فى الخلافة، وهؤلاء الثلاثة هم :

أبو ذر الغفارى، ومقداد بن الأسود، وسلمان الفارسى (الإيرانى الأصل) ولم يستمع أحد إلى أقوالهم آنذاك، إلا أنه خلال عهد عثمان انتشر السخط والضجر ليشمل سائر الطبقات الدنيا فى المجتع الإسلامى، فأحب الناس عليا أكثر من ذى قبل ولهجت ألسنتهم اسمه مرارا.

وقد صار أبو ذر الغفارى (المتوفى سنة ٣٣هـ) منذ تلك الأيام المؤسس والمنظم الفعلى لحزب على (شيعة على) أو الشيعة. وأخذ يشن حملات ضد طمع كبار الولاة وحرصهم الشديد على الدنيا وما أخذوا به أنفسهم من مباهجها وزينتها، وبعدهم عن تحقيق العدالة الاجتماعية، وأخذ يعلن ذلك فى دمشق وفى حضور معاوية والى الشام، وأخذ يعلن رايه فى أحقية ال النبى فى الإمامة. يقصد عليا

(رضى الله عنه) وأبناءه من فاطمة أى الحسن (المولود سنة ٣ أو ٤ هـ) والحسين (المولود سنة ٤ أو ٥هـ) فأرسل معاوية أبا ذر إلى الخليفة عثمان بالمدينة، إلا أن أبا ذر باشر بما كان يدعو إليه.

كان الشيعة فى بداية أمرهم حزبا سياسيا، فكانوا يؤيدون عليا وأحقيته فى الخلافة (الإمامة) وكان ميلهم إليه لقرابته من النبى صلى الله عليه وسلم ولما كان ينعم به شخصيا من أخلاق وصفات، ونظراً لعدم وجود فصل بين الدين والدولة فى الإسلام فقد سعى الشيعة إلى إقامة نظام الخلافة وراثيا على أساس من الدين، لذا قالوا إن النبى بشخصه قد اختار عليا لخلافته فى غدير خم.

وقد سمي يو فلهاوزن أحزاب الشيعة والخوراج... الأحزاب الدينية والسياسية المعارضة.. وبعد ذلك أصبح الشيعة يكونوا فرعا وقسما كبيراً من (عالم) الإسلام فى مقابل أهل السنة. وكان أهل السنة يؤيدون مبدأ انتخاب الخليفة، وسموا بعد ذلك باسم (السنيين) أو أهل السنة والجماعة.

كان عبد الله بن سبأ مؤسس التشيع، وكان يدعو لآرائه – مثلما فعل أبو ذر – فى عهد الخليفة عمر ويروى ان ابن سبأ كان من يهود اليمن ثم أسلم، وأنه قرأ العديد من الكتب الدينية فى اليهودية والمسيحية والإسلام، وكان يحب المناقشات الدينية، وكان ابن سبأ يقول إن كل واحد من الأنبياء السابقين الكبار، كان له معاون أو مندوب يختاره أو يكون وصيا له : فمثلا اختار موسي هارون، واختار إرميا النبى باروخ واختار المسيح بطرس الحوارى، ولم يكن هناك وصى لمحمد صلى الله عليه وسلم غير على – على نمط أوصياء الأنبياء السابقين.

وابن سبأ واضع فكرة رجعة النبى أيضا، وقد بنى هذه النظرية أو الفكرة على بعض آيات القرآن، فكان يقول كما أن عيسى يجب أن يرجع، فن محمدا صلى الله عليه وسلم لابد له من رجعة كذلك. حتى أن فلها وزن يقول إن أصل الرجعة

عند الشيعة الغلاة اقترن باصل رجعة أو إعادة إحياء محمد صلى الله عليه وسلم فى صورة على وحلول روح على فى الأئمة من بعده.

وكان عبد الله بن سبأ رأس غلاة الشيعة، فلم يكتف فقط بإعلان حقوق على تقريبا، بل أضفى عليه مقام الألوهية.

وتجلى سخط العامة فى صورة الغلو فى إظهار الأمل فى على، صهر محمد صلى الله عليه وسلم، الذى لم يظفر باحترام الشيعة فقط – والذى أوصله الغلاة منهم إلى مقام الألوهية – بل وأكبره وعظمه أهل السنة أيضا، وظهر بعد موته فى صورة البطل الأسطورى.

كان على فى نهاية حكم عثمان قد تجاوز الخمسين من عمره بكثير وكان رجلا أصلع الرأس، عريض المنكبين، قمحى اللون، طويل القامة جاحظ العينين ذا نظر حاد عميق. كان على تلميذ لمحمد صلى الله عليه وسلم شديد الوفاء والإخلاص له وللإسلام، وكان واحدا من ستة رجال هم أقرب الناس إلى محمد، وواحدا من عشرة رجال من الصحابة، بشروا فى حياة النبى محمد بدخول الجنة.

كان على محبا لدينه شديد الغيره عليه متحمسا غاية الحماسة له، أمينا وصادقا. مهتما بالمسائل الأخلاقية صغيرها وكبيرها، غير راغب فى الشهرة، بعيدا عن الطمع وحب المال، وكان رجلاً شجاعا شهما محاربا صلدا.

كان بطلاً مغوارا فى موقعة بدر التى طعن فيها ست عشرة طعنة، والخلاصة أنه شارك فى جميع الغزوات التى خاضها النبى صلى الله عليه وسلم، وكانت بطولاته فى تلك المعارك قصصا تروى وأساطير تحكى، وكما كان على محاربا شجاعا كان شاعرا، جمع فى أخلاقه جميع الصفات اللازمة لأولياء الله، إلا أنه رغم ذلك لم يكن ينعم بالصفات اللازمة لرجل الدولة السياسى، فقد كانت

مغالاته فى الاهتمام بدقائق الأمور الأخلاقية الناجمة عن علل دينية (الخوف فى المسئولية أمام الله والخوف من المحاسبة عن إراقة دماء المسلمين) تحول بينه وبين اتخاذ الإجراء الحاسم والصارم، وأوجدت فى تكوينه ميلاً إلى اتخاذ أسلوب المدارة. كان عقله تابعا لأفكاره الدينية كلية، فكان هذا يدفعه إلى التريث الشديد فى اتخاذ الآراء والقرارات، كما كان خوفه من أن يتهم بالأثرة وحب الذات والسعى للمجد الشخصي يحول بينه غالبا وبين اتخاذ الإجراءات الرادعة ضد خصومه.

ويمكن القول أن الشيعة كانوا يعظمون عليا أكثر من محمد، فلم يكن إماما فحسب بل كان بطلاً ووليا من أولياء الله ومجاهدا إسلاميا عظيما.

كان فريق من الباحثين من رجال القرن التاسع عشر الميلادى يعتقدون أن الإيرانيين أوجدوا فى مذهب التشيع فى الإسلام وأظهروه كمذهب دينى، وأن التشيع كان تعبيراً وتفسيرا للإسلام من وجهة النظر الإيرانية، وكان رد فعل للروح الإيرانية فى مواجهة العرب (كارادوفو – دوزى، كما كان يوافقهم فى هذا الرأى أ.ميوللر كذلك).

وقد يبدو هذا الرأى علميا من ناحية، إلا أنه رأى كاذب وغير صحيح، فقد كان الباحثون الأوربيون يعتقدون أن المعتقدات والأيديولوجيات ذات طبيعة عرقية، كما أن الأديان العرقية العنصرية موجودة كذلك، وكانوا يؤمنون فى نفس الوقت بمبدأ العرق والعنصر، وأن الناس الذين يشتركون فى مفهوم ثقافة واحدة وتربية واحدة متشابهون فى مفاهيمهم وعقيدتهم، ولذا رددوا قولهم بأن المذهب السنى فى الإسلام هو مذهب وعقيدة العنصر العربى، والمذهب الشيعى والتصوف هو مذهب العنصر الفارسى ودين العنصر الإيرانى أو رد فعل الروح الإيرانية فى مقابل العرب . والواقع أنه لا وجود للأديان العنصرية أو العرقية فى تاريخ البشرية. وهكذا فإنه بصورة عامة لم توجد للأديان العنصرية أو العرقية فى تاريخ

البشرية. وهكذا فإنه بصورة عامة لم توجد ولن توجد معتقدات عنصرية، فتــاريخ المسيحية والمانوية والإسلام والبوذية يوضح أن هذه الأديان الالتقاطية قد انتشرت نتيجة للأساس المشترك للبشر جميعا من الناحيتين الاجتماعية والثقافية، وأنها قــد استقرت ولفترة طويلة بين أقوام مختلفة وعناصر عرقية متباينة، وأن الانشــقاقات والتنوع الداخلى لأى منها لم يكن لــه ارتبــاط بناحيــة عرقيــة أو عنصــرية أو بخصائص هؤلاء القوم أو أولئك.

من الناحية التاريخية كذلك فإن الفرضية القائلة بالمنشــأ الإيرانــى للتشــيع فرضية غير صحيحة، بل ويمكن نفى ذلك تماما الآن، فيذكر فلها وزن أن أوائــل الشيعة لم يكونوا إيرانيين موالى وإنما كانوا عربا.

والواقع أن أصل الرجعة (رجعة الأنبياء) قد ظهر لأول مرة بين اليهود أتباع التوراة (الاعتقاد برجعة إلياس وأخنوخ) ثم انتقل منهــا إلــى المســيحية (يحيــى المعمدانى) وكان فلها وزن يعتقد أن فكرة وجود نبى ممثل للقدرة الإلهية المطلقــة على وجه الأرض قد وصلت من اليهودية إلى الإسلام.

وبعد ذلك فإن المذهب المذكور، وبخاصة النور المحمدى للأئمة – أخــلاف محمد – وأصل الرجعة وفكرة التناسخ للأنبياء التى آمن بها غلاة الشيعة، كلها قــد نشأت ونمت فى بيئة إسلامية وعربية، واحتوت بداخلها بعض الأفكــار الفلســفية اليونانية.

وانتشرت بعد ذلك الفرق الشيعية المتعددة، سواء فى إيــران أو فــى البيئــة العربية أو التركية، كما انتشر المذهب السنى فى محيط عربى وتركــى وإيرانــى كذلك، وراج المذهب السنى (بين الإقطاعيين وسكان المدن) والمذهب الشيعى جنبا إلى جنب فى إيران منذ القرن العاشر حتى الخامس عشر الميلادى = الرابع حتــى التاسع الهجرى (انتشر المذهب الشيعى بصفة خاصة بين سكان القرى والطبقــات

الدنيا من سكان المدن).

ونعود مرة أخرى إلى إحداث حكم الخليفة عثمان، لقد زاد سخط عامة الناس على عثمان فى الفترة الممتدة من ٣٣ هـ / ٣٥ هـ / ٦٥٣-٦٥٥م. واستاء من تصرفاته بعض أفراد طبقة الأشراف (قدامى المهاجرين) لأنهم وإن كانوا من المؤيدين لبنى أمية إلا أنهم كانوا قد أبعدوا عن المناصب والأمور الحكومية، فغضبوا منه وانضم طلحة والزبير إلى المناهضين له.

وفى شهر شوال من عام ٣٥ هـ (أبريل سنة ٦٥٦) تقدم إلى مكة جمع مسلح من أهل الكوفة والبصرة مصر متعللا بأداء العمرة وأقاموا معسكراً لهم بجوار بوابة تلك المدينة، وتولى مالك بن الأشتر قيادة جماعة الكوفة. كان معظم هؤلاء الزائرين من الطبقات الدنيا، وقد واجت بينهم روح التشيع، وكانوا يأملون فى مساعدة على، ولكنه تردد، وأعلن كل من طلحة والزبير حيادهما وإن كانا يحرضان الساخطين سرا، كلما كان الأشراف المناهضون لبنى أمية يخشون أن يفسحوا الطريق للمناهضين الساخطين (السائرين) صوب المدينة، ولكنهم كانوا يودون الإستفادة من حضورهم إلى بوابة المدينة الإستيلاء على أزمة الأمور.

وتفصيلات الأحداث التالية لذلك غير واضحة، لأن المصادر التى تحدثت عن تلك الأحداث ترجع إلى العصر العباسى، أى أنها كتبت فى عصر كان معادياً ومخاصما لبنى أمية ودورهم فى تاريخ الخلافة، ولهذا السبب لا يمكن الإطمئنان لتلك المراجع.

وطبقا لما ورد فى تلك المصادر فإن عثمان بمساعدة من على قد دخل فى مباحثات مع الساخطين ووعد بإزالة أسباب شكواهم كما وعد بعزل الحكام والولاة فى تلك الولايات والنواحى، ولكن فى نفس الوقت استطاع عدد من جماعة المصريين أن يحصلوا على وثيقة هامة كانت عبارة عن رسالة من عثمان ممهورة

بخاتمة مرسلة إلى ابن أبى السرح والى مصر. أمر فيها عثمان حاكم مصر باعتقال الثوار والعصاة بمجرد عودتهم إلى مصر، وأن يقطع أيديهم وأرجلهم، فاستاء أفراد هذه الجماعة المسلحة من هذا السلوك، ورجعوا ودخلوا المدينة وحاصروا منزل عثمان، وأرادوا عزله من الخلافة، وامتنع عثمان عن ذلك.

وكان الثوار يأملون فى أن يطول حصارهم لضمان أن يبقى عثمان مستعدا للتخلى عن الخلافة إذا ما اشتد به الجوع، وبعد حصار دام عشرة أسابيع لمنزل الخليفة، انتشر فى المدينة فى الثامن عشر من ذى الحجة عام ٣٥ هـ (١٧ يونيو ٦٥٦م) أن قوات مسلحة أرسلت من قبل ولاة البصرة ودمشق وأنها قدمت لنصرة عثمان ومساعدته، فلم يعد التأخير والتوانى جائزا، فهاجم الثوار منزل الخليفة من أسقف المنازل المجاورة وفرقوا حراسه وقتلوه فى نهاية الأمر.

اجتهد طلحة والزبير فى نفى أية علاقة أو مجرد ظن باشتراكهم فى مقتل عثمان واقترح المصريون الذين دخلوا المدينة خلافة على وانضم إليهم كل من الكوفيين والبصريين ثم أهل المدينة فى نهاية الأمر، ولم يمض وقت طويل حتى هرب طلحة والزبير إلى مكة ورفعا علم العصيان وأيدتهم عائشة أم المؤمنين وكان سيدة فى غاية .... وامتنع القائد سعد بن أبى وقاص عن مبايعة على أيضا، ولكن أكثر الناس خطرا على على وأتباعه كان معاوية بن أبى سفيان والى الشام (سورية) الذى كان قد جمع حوله أشراف الامويين وامتنع عن مبايعة على، ولم يكتف بذلك بل ثار عليه واتهمه بالاشتراك فى مقتل عثمان، ورفع معاوية شعار "أخذ القصاص فى دم عثمان".

عندئذ سيطر طلحة والزبير على البصرة، وفى أواخر فصل الخريف سنة ٣٦ هـ ديسمبر سنة ٦٥٦م، تحرك جيش على صوب البصرة وهزم على المعارضين له فى موقعة قريبة من تلك المدينة، وأسرت عائشة فأطلق على

سراحها معززة مكرمة، وأصيب طلحة فى المعركة إصابة أودت بحياته، كما قتل الزبير أثناء فراره، وبهذا أصاب الدمار والبوار الجماعة المذكورة التى اعتمدت على فريق من قدامى المهاجرين ودخل على (رضى الله عنه) البصرة. وفى شهر صفر من عام ٣٧هـ (يونيو ٦٥٧م) فى منطقة صفين جنوب الرقة على شاطئ الفرات التقى جنود على مع جنود الشام وعرب معاوية، الذين انضم إليهم عمرو بن العاص.

وفى اليوم الثانى من أيام المعركة هاجمت ميمنة جيش على بقيادة مالك بن الأشتر وقلب الجيش بقيادة على جيش معاوية وأنزلوا به الهزيمة، وكان عدد من القراء وحفظة القرآن فى جيش على، وكانوا رجال حرب أشداء وشجعانا، وأنقذت حيلة عمرو بن العاص معاوية من الهزيمة المنكرة والقاصمة، فقد أمر عمرو بن العاص الجنود برفع القرآن على الرماح طالبا تحكيم كتاب الله، أوقف على المعركة، وقبل الدخول فى مباحثات مع معاوية تحت ضغط معاونيه (كان بعضهم مثل الأشعث بن قيس وأبو موسى الأشعرى يخالفون عليا سرا).

وكان تردد على وميله وقادة جماعته إلى المسالمة سببا فى حرمانه من تأييد عامة الناس له، ورفع المنشقون شعاره "لاحكم إلا الله " وكانوا يعتقدون أن حكم الله قد صدر لأن عليا انتصر على معاوية، فكان اعتقادهم أن الدخول فى مفاوضات مع معاوية بعد هذا الانتصار إنما هو مخالفة لحكم الله، ولم يرغب عامة الناس فى مصالحة فرقة أشراف بنى أمية، وكانوا يوضحون رأيهم هذا بتفاسير دينية، وأصاب اليأس أثنى عشر ألفا من جنود على فغادروا معسكره، وأقاموا معسكرا لهم على مقربة من النهروان – فى العراق – القريبة من جبال زاجروس، وأختاروا قائدا لهم خليفة عليهم هو عبد الله بن وهب، وكان مقاتلا عاديا، وبهذه الطريقة حدث تصدع فى معكسر مؤيدى على، واندلعت ثورة أعنف وأشمل، ثورة معبرة

عن إرادة الطبقات الدنيا من المجتمع لا من أجل على وعائلة العلويين، بل من أجل مساواة جميع المسلمين ضد فرقة أشراف الأمويين، وانفصلوا عن علـى، وهكـذا ظهرت فى الإسلام فرقة جديدة ومستقلة باسم الخوارج.

كانت الخوارج فى بداية ثورتهم حزبا سياسيا، ثم تحولت بعد لك إلى فرقـة مذهبية، وسنتحدث عن تعاليمهم وأهميتهم التاريخية فيمابعد.

واسم الشيعة كان قاصرا فى إطلاقة أنذاك على الأشخاص الذى ظلوا أوفياء لعلى وأخلافه من بعده والمؤمنين بفكرة وراثة الإمامة. وكان وجهة نظـر أتبـاع معاوية أن اقتراح المفاوضات وسيلة لاغتنام الفرصة ومرور الوقت.

وتجددت الحرب الداخلية سنة ٣٨ هـ = ٦٥٨م. ولكن عليـا أجبـر علـى التصدى للخوارج فى بداية الأمر (هكذا أراد مستشاروه) وإبـادة معسـكرهم فـى النهروان، ومنذ ذلك الزمان أصبح الصلح والسلم بين الشيعة والخوارج ضاربا من المحال فقد أصيب على وجرح فى رأسه بضربة سيف من ابن ملجم الخارجى أثناء خروج على من مسجد الكوفة وتوفى بعد يومين نتيجـة لـذلك، فـى ١٧ أو ١٩ رمضان سنة ٤٠ هـ = ٢٤ يونية ٦٦١م، وقبل هذا التاريخ أعلنت خلافة معاوية فى بيت المقدس.

ومالت كفة الانتصار فى تلك الحرب الداخلية، خلال العامين الأخيرين، بنحو واضح صوب معاوية، وقد توقفت تلك الحروب بعد مقتل على، وكان النـاس قـد اعترفوا بابنه الاكبر الحسن إماما ثانيا، وكان رجلاً مسالما، سليم الطويـة، عقـد صلحا مع معاوية، تنازل فيه عن حقوقه، وأخذ فى مقابل ذلك مبلغا ضخما وأملاكا واسعة (يذكر بعض المؤرخين أنها كانت تعادل ٢ مليون درهم)، وأقام فى المدينة، وعفا معاوية عن جميع معارضيه وأعلن خليفة رسميا لجميـع ممالـك الخلافـة، ونصب خليفة للمسلمين، وحكم الفترة الممتدة من ٤١ حتى ٦١ هـ / ٦٦١ حتـى

٦٨٠م.

اختار معاوية دمشق عاصمة للدولة، لأن اعتماده الأساسى فى حكمه كان قائما على القبائل العربية التى هاجرت من قبل إلى سوريا (الشام)، وفى العهد الأموى (حكمت الأسرة الأموية من ٤١ حتى ١٣٢ هـ = ٦٦١ حتى ٧٥٠م) تبدلت الخلافة إلى مرحلة حكم إقطاعى مع المحافظة على سنن وتقاليد النظام العشائرى والقبلى ومجتمع الرقيق (الذى كان سائدا بين سكان الصحراء من العرب والإيرانيين) وأوجد الأمويون دولة غير دينية. وقد أثار هذا المؤيدين للدولة الدينية سواء من المهاجرين أو الأنصار أو غيرهم، كانت المدينة مراكزاً للمخالفين والمعارضين وكان الشيعة والخوارج أخطر المعارضين الدائمين للأمويين، وكانت سياسة الأمويين الداخلية قائمة على الضغوط والظلم لجماهير الناس وعدم المساواة.

ولم يكن أسلوب التفرقة سائدا بين المسلمين وأهل الذمة وحدهم. بل وبين المسلمين العرب والمسلمين من غير العرب. وكانت تلك الأعمال وهذه السياسة سببا فى اندلاع الانتفاضات والثورات، كانت ثورات الخوارج تعتمد دائما على جماعات الناس، أى الفلاحين والبدو والفقراء والحرفيين من سكان المدن والرقيق المسلمين وكذلك أهل الذمة، أما فيما يتعلق بالشيعة، فمع أنه – كما قيل من قبل – كان جزء من قادتهم وتابعيهم من كبار ملاك الأراضى – إلا أنهم كانوا من المعارضين للأمويين، وأعفوا من الهيئة الحاكمة للأمويين، وناصبوا تلك الدولة العداء، واستطاع الشيعة أن يكون لهم تأثيرهم فى عامة الناس فى كثير من الأوقات، وسيطروا عليهم وأصبحوا طوع بنانهم.

ومع أن الشيعة الأوائل كانوا جميعاً من العرب، إلا أنه قد انضم إليهم والتحق بهم فى العصر الاموى كثير من الموالى وبخاصة فى العراق وإيران، وبذل الموالى جهدهم للتخلص من وضعهم الحقير بالنسبة للعرب وتبعيتهم الذليلة

لهم، وحتى ينالوا حقوقهم كاملة مثلما كان العرب، وكان الشيعة يبشرون بالوصول إلى هذا الهدف.

كان موت الخليفة الأموى الاول معاوية (٦١ هـ = ٦٨٠م) سببا فى ظهور نشاط فعال للمخالفين للأمويين والمعارضين لهم.

فقد أرسل قسم من سكان الكوفة ممثلين عنهم إلى مكة لمقابلة الحسين بن على – وكان الشيعة قد اعترفوا به إماماً ثالثاً لهم بعد موت أخيه الحسن الإمام الثانى سنة ٤٩هـ = ٦٦٩م – فدعوه للقدوم إلى الكوفة وقيادة الثورة ضد يزيد بن معاوية.

وتحرك الحسين بن على مع جمع صغير، وأرسل ابن عمه مسلم بن عقيل من قبله، ولكن عبيد الله بن زياد، حاكم الكوفة أطفأ نار الثورة الشيعية بها، وتوفى مسلم بن عقيل قبل وصوله إلى الكوفة[1] سمع الحسين هذا الخبر المحزن أثناء سيره ولكنه لم يرجع، وقد تخلى عنه بعض الرفاق، وواصل السير مع عدد قليل من الرفاق الأوفياء، وضرب معسكره فى موقع قاحل يدعى كربلاء[2] على مقربة من الكوفه، وفى نهاية الامر بقى معه سبعين فردا فقط كان من بين هؤلاء ثمانية عشر من أبناء عمومته[3]، وكان من المعسكر كذلك نساؤهم وأطفالهم.

وأقبل عمر بن سعد بن أبى الوقاص قائد الجيش الأموى المؤلف من أربعة آلاف مقاتل إلى كربلاء، وحاصر معسكر الحسين بن على، وطلب عمر من

---

(١) يتنافى فى هذا القول مع ما ورد فى المصادر التاريخية – الطبرى واليعقوبى.

(٢) لم تكن كربلاء أرضا قاحلة، بل كانت أرضا بها مياه تصل إليها من شط العرب، ولكن جيش يزيد بقيادة عبيد الله بن زياد كان قد أوصد مجارى المياه فى وجه الحسين واله وأطفاله وجيشه.

(٣) لم يكونوا جميعا من أبناء عمومته، بل كان منهم أبناؤه وأبناء إخوته.

الحسين الاستسلام وترك أمره إلى يزيد، ولكن الحسين تركـه دون رد، وأصـاب الظمأ معسكر الحسين واشتد إيلامهم وكما يقول الطبرى فإنه أثناء غروب التاسـع من شهر المحرم سنة ٦١ هـ التاسع من أتوبر سنة ٦٨٠م، وأعلن الحسين وصيته وأصدر أخر أوامره، وبقى الليل كله مقيما للصلاة، وفى صباح العاشر من محـرم وبعد أداء صلاة الفجر جماعة، أسرع الحسين ومن معه مـن المحـاربين لقتـال الأعداء والدموع تنهمر من مآقى النساء والاطفال، وفى بداية المعركة لم يهاجمـه أى من رجال الخليفة، لأن أيا منهم لم يرد أن يوصف بهذه الوصفة الشنعاء ويشتهر بأنه قاتل حفيد النبى، ولكن بعد أن أطلق عمر بن سعد سهما نحو الحسين هاجمـه الجميع هجوم رجل واحد حتى تتفرق مسئولية قتله بينهم جميعا، ولا يكون شخص بعينه مشهورا بقتله، وسقط الحسين قتيلا بعد هذه المعركة غير المتكافئـة بعـد أن أصيب بثلاث وثلاثين رمية سهم وأربع وثلاثين طعنة سيف، وقتل من كانوا معـه وقطعت رؤوسهم وأرسلت إلى يزيد فى دمشق، فتظاهر يزيد وأعلن أنه لـم يـأمر بقتل الحسين وأبدى أسفه وتأثره لما حدث، وأطلق سراح النساء والأطفال وأقربـاء الحسين وسمح لهم بالعودة إلى المدينة.

وقد أثرت هذه الواقعة المؤلمة فى المعاصرين تأثيراً عميقاً، واحتفل الشـيعة بهذا اليوم وجعلوه حفل تأبين للإمام الثالث، وصارت كربلاء أو مرقد الحسين واحدا من المزارات الكبرى والأماكن المقدسة والمباركة للشيعة.

فى تلك الأيام ثار أهل المدينة ضد الأمويين (٦١ هـ = ٦٨٠م) ثار عبد الله بن الزبير (ابن الزبير المشهور وكان من الصحابة) فى مكة ونصب نفسه خليفـة للمسلمين، كما ثار جنده فى العراق، لم تنته تلك الثورة إلا فـى عـام ٧٣هـ = ٦٩٢م) ويعتقد يو فلها وزن أن أكثر مراجع يمكن الاعتماد عليها والوثوق بها عن تلك الفترة من تاريخ الشيعة هى مؤلفات أبى مخنف وهو من تلاميذ تلاميذ صحابة

النبى صلى الله عليه وسلم وجامعى الأحاديث وتوفى عـــام ١٥٨ هــــ = ٧٧٤ م ومؤلفاته غير موجودة[١] ولكن قسما كبيرا منها نقلت وحفظت فى تاريخ الطبرى.

ولم يمض وقت طويل على استشهاد الحسين حتى تجمع فى الكوفة مائة من الشيعة وكونوا جمعية سرية، ولم يكن أى واحد منهم يقل عن الستين من عمـــره، كان رئيسهم وشيخهم سليمان بن صرد وكان واحدا من قـــدامى الصـــحابة، كـــان شعارهم الثأر للحسين، وعلا نجم هذه الجمعية بسرعة فائقة، فتوجه – فـــى شـــهر نوفمبر عام ٦٥ هـــ = ٦٨٣م منتصف الخريف – أربعة آلاف من الثائرين إلـــى كربلاء وعبروا نهر الفرات ووصلوا إلى رشينه (يبدو أنها "عين الوردة"*) ولكـــنهم هزموا هزيمة نكراء وأبيدوا عن بكرة أبيهم أول شتاء سنة ٦٦ هـــ = يناير ٦٨٥م) وممن تصدوا للثأر سليمان بن صرد، والمختار بن عبيد الثقفى وكان يمتلك منـــزلاً بالكوفة، وأرضا على مقربة منها، حين علم بتحرك الإمام الحسين إلى الكوفـــة – كان فى الستين من عمره – جمع الموالى (ويقصد بها هنا أهل القرى الذين يعملون فى الأراضى) وذهب لاستقباله، واعتقل بعد نكبة كربلاء ثم رجع إلى الكوفة بعـــد إطلاق سراحه، وأخذ يروج للمذهب الشيعى، وقال إنه ممثل ومندوب الإبن الثالث لعلى، أى محمد بن الحنفية. ولد محمد بن الحنفية فى نسة ١٦ هـــ = ٦٣٧م وتوفى سنة ٨١ هـــ = ٧٠٠م وهو ابن على ولكن ليس من فاطمة بنت النبى، بـــل مـــن جارية من قبيلة عربية تدعى حنيفة[٢] لذا أطلقوا عليه اسم ابن الحنفية، ويروى أن

---

(١) يذكر كريم كشاورز فى تعليقه ص ٤٤٠ أنه قد عثر على بعض مؤلفاته وطبعت* مثل : مقتل الحسين وكتاب أخذ الثأر أو أخبار المختار بن أبى عبيد الثقفى "فى أحوال المختار" نقلا عن كتاب الأعلام للزراكلى ج٦ ص ١١٠-١١١ وكتاب علم التاريخ عند المسلمين ص ٢٨٣.

(٢) كانت هذه الجارية قد أضحت من غنائم على بعد انتصار المسلمين على مسيلمة الكذاب الذى كان يحظى بتأييد قبيلة حنيفة.

هذا الأخ غير الشقيق للحسين كان ينعم بالعديد من المزايا والصفات الطيبة كما كان عظيم الوفاء للشيعة، وبعد مقتل الحسين قام جمع من الشيعة وعلى رأسهم المختار وأعلنوا اعترافهم بمحمد بن الحنفية إمام لهم، لأنه لم يكن هناك من أبناء على من هو أهل لذلك آنذاك (كان أولاد الحسين لا يزالون صغارا). ولكن غالبية الشيعة رغم إكبارهم لمحمد بن الحنفية وما ينعم به من خصال لم يعترفوا به إمام لهم، لأن أمه لم تكن بنت النبى، فكون المؤيدون له فرقة خاصة فيما بعد تعرف بالكيسانية.

وفى شهر أكتوبر الموافق أول الخريف من سنة ٦٦هـ = ٦٨٥م ثار الشيعة فى الكوفة، التى كان يسيطر عليهم آنذاك جنود عبدالله بن الزبير – وكانوا ضد الخليفة – واستولوا على المدينة، وتولى المختار القيادة العملية لتلك الثورة، وأخذ يعلن فى المسجد أراءه، وكان يقول أن جبريل عليه السلام قد أوحى إليه بمضمون تلك الأقوال[١]، وعهد المختار بأمر القيادة العسكرية لتلك الثورة إلى إبراهيم بن مالك الأشتر القائد الشهير لعلى بن أبى طالب أمير المؤمنين، وقسم ما وجد بخزينة الكوفة التى استولى عليها على جميع الثائرين (بلغ نصيب كل واحد منهم ما يتراوح من ٢٠٠ إلى ٥٠٠ درهم).

وأعدم المختار كثيرا ممن شاركوا فى مقتل الحسين والمؤيدين لبنى أمية، وأحرز إبراهيم نصرا مؤزرا فى المنطقة العليا للعراق، وانتصر على جيش الأمويين (فى المحرم من عام ٦٧هـ = أغسطس ٦٨٦م) ولكن أتباع المختار انقسموا فريقين، أحدهما أشراف العرب والثانى الموالى الذين كانوا إيرانيين فى واقع الأمر، وكان أفراد القسم الأخير الشريحة الدنيا فى المجتمع، وكانوا قد رفعوا شعار المساواة التامة بين جميع المسلمين، وانحاز المختار إلى جانب هذا الفريق،

---

(١) يذكر كريم كشاورز أن المختار الثقفى كان شيعيا مخلصا ولم يدع النبوة أو الإلهام ولم يكن من أتباع الكيسانية وأن الأمويين هم الذين ألصقوه به هذه التهم.

لذا انصرف عنه فريق الأشراف وأداروا له ظهورهم، ثم ما لبثوا أن خانوه. هــزم جيش الشيعة على مقربة من البصرة من جيش عبد الله بن الزبير المعادى للخليفــة ودخل هذا الجيش بعد ذلك مدينة الكوفة، فتحصن المختار وأنصاره فى قلعة مدينة الكوفة وتحملوا العناء بها طوال أربعة أشهر ثم خرجوا من القلعة فى نهاية الأمــر وقتل المختار فى المعركة عام ٦٨ هـــ = أبريل ٦٨٧م.

وظل محمد بن الحنفية يترقب ما تسفر عنه ثورة المختار، فلم يــذهب إلـــى العراق ولم ينضم إلى الثوار ولكنه لم ينفصل عنهم. ومع أن ابن الحنفية كان يعــد إماما لإحدى فرق الشيعة الخاصة، إلا أنه لم يكن له أى دور فعال حتى نهاية عمره سنة ٨١ هـــ الموافق ٧٠٠ أو ٧٠١م. ولذا لم يتعرض للإيذاء أو المطاردة من قبل الأمويين. واندلعت أثناء ثورة الشيعة، ثورة أخرى قام بها الخوارج، وكانت أشـــد ضراوة وعنفا، فقد ضمت بين صفوفها فضلا عن البدو الفقراء، الفلاحين والحرفيين من العرب والموالى، أى الإيرانيين الذى أسلموا، وكذلك العبيد الفارين من أقـــوام شتى، وقبل أن نتحدث عن هذه الانتفاضة أو الثورة، نتحدث عن عقيدة الخـــوارج وأرائهم فى أواخر القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى) بصورة عامة.

كان الأساس الذى قامت عليه تعاليم الخوارج، الاعتراف بالمساواة بين جميع المسلمين، فكانوا يعتقدون أن البلاد التى فتحها المسلمون – لهــم فيهـــا الســيطرة والسلطان على أهل الذمة الذين يدفعون الجزية والخـــراج أو ضـــريبة الـــرؤوس (الجزية)، ويجب أن تكون المساواة تامة بين الجميع داخل المجتمع الإسلامى، ولم يكن هدف الخوارج تحقيق المساواة التابعة فى الحقوق بين جميع المســلمين مـــن العرب أو غير العرب (الموالى)، بل كانوا يطمحون إلى تحقيق هدف أسمى وهـــو تحقيق العدالة الاجتماعية بين المسلمين جمعيا، وقد تباينت تباينا تاما عقيدة الخوارج فيما يتعلق بالخلافة والإمامة عن عقيدة أهل السنة وأهل الشيغة فى هذا الصدد.

فاعتقد الخوارج أن الإمام – الخليفة – وهو القائد والمرشد الروحي والسياسى للدولة الإسلامية – يجب أن يكون اختياره عن طريق الانتخاب، الذى يشارك فيه جميع المسلمين بصرف النظر عن العرق والجنس، ولا يجب أن يكون الإمام- الخليفة- كما اعتقد أهل السنة فقط من قبيلة قريش، بل يجب أن يكون متاحا لكل شخص يمتلك الصفات اللازمة لذلك ولو كان عبداً حبشياً، ولم يضف الخوارج على الإمام أو الخليفة أية صفة قدسية أو ميزة غير عادية، فالإمام أو الخليفة من وجهة نظر الخوارج ليس معلما دينيا، وليس سلطانا، بل نائب مختار من قبل جماعة المسلمين، وقائد عسكرى، ومدافع عن مصالح المسلمين، تنتخبه الجماعة الإسلامية، فإذا أساء وظلم وأطلق العنان لمظالمه وخان الأمانة المكلف بها وهى الحفاظ على مصالح الأمة واعتبر مصلحته الخاصة أعلى كفة من المصلحة العامة فإن الجماعة تستطيع عزله ومحاكمته وعقابه.

ولا يمكن أن تنحصر الخلافة فى عائلة واحدة فقط، كما أمن الخوارج بأنه حق كل جماعة أن يكون لها إمامها وخليفتها إذا كان الاتصال بينها وبين الجماعة الأخرى غير ممكن، وعلى هذا فمن الممكن أن يوجد عدد من الأئمة أو الخلفاء فى وقت واحد فى أماكن مختلفة، ولهذا السبب فإن زعماء الخوارج كانوا يسمون باسم الإمام والخليفة وأمير المؤمنين، ولم يكن أى واحد منهم قرشيا.

والواقع أن الخوارج كانوا يعتقدون ويعترفون بسلطة الخليفة الفائقة على جميع المؤمنين، ولكن الخليفة ليس فقط سوى منفذ لتلك السلطة وأنه مسئول أمام الجماعة.

واعتقد الخوارج أن الخليفتين الأولين أى أبا بكر وعمر من الخلفاء الشرعيين، ولم يقبلوا خلافة عثمان، ووفقا لرأيهم، فإنهم كانوا يعدون عليا خليفة شرعيا إلى أن دخل مع معاوية فى مفاوضات ومباحثات (أى رضى بالتحكيم)، ولم يعترف الخوارج

بالخلفاء الأمويين والعباسيين كما لم يقبلوا الخلافة الوراثية للعلويين.

كما كان الخوارج أعداء ألداء لكبار ملاك الأراضي من المسلمين، ويعارضون وجود الملكية الخاصة كانوا معارضين لمبدأ عدم العدالة الاجتماعية (الظلم الاجتماعى) داخل الجماعة الإسلامية، وكانوا يعتقدون أن العبد حين يعتنق الإسلام يجب أن يصبح حرا على الفور، فلا يمكن أن يكون المسلم عبدا، وعلى هذا فقد كانت حركة الخوارج من القرن الأول حتى الثالث الهجرى (السابع حتى التاسع الميلادى) تياراً يعتمد على عامة الناس، معبرا عن أراء سياسية عميقة الجذور، وكذلك أفكارهم آنذاك، وكانوا يستفيدون من الدين فى المقام الأول لتفسير نظريتهم السياسية.

ولم يكن الخوارج فى الواقع مختلفين فى المسائل الدينية عن أهل السنة، أى بالصورة الأولى التى كان عليها الإسلام فى مراحله الأولى، تلك المراحل التى لم تكن البدع قد وجدت سبيلها إلى صفوف المسلمين وراجت بينهم، فلم يكن بينهم تفاوت بين، فلم يقبل الخوارج نظرية عدم خلق القرآن، كما أنكروا وجود السورة الثانية عشرة من سور القرآن وهى سورة يوسف، وأنكروا الإجماع والقياس قبل بعض فرق الخوارج الإجماع ونفوا القياس) ولم يجيزوا زيارة أى مكان سوى الحج، وحرموا تقديس الأولياء، ولكن فى مقابل ذلك ظهرت بينهم عبادة وتقديس الشهداء من الخوارج، الشهداء الذين ضحوا بأرواحهم فى سبيل حركة الخوراج، كما امتاز الخوارج بشدة المحافظة على الصلوات وأداء الصوم وسائر الطقوس الدينية وأولوا المسائل الأخلاقية أهمية فائقة، وكان الخوارج يقولون إن المسلم حين يرتكب الكبيرة يعد كافرا، والشخص الذى يشك فى حقيقة إيمان كافر كذلك، وإن خطوة واحدة غير مستقيمة أو غير سوية من الممكن أن تخرج الشخص عن جماعة المسلمين (فى نظر الخوارج) ولكنه من الممكن أن يعود إلى حظيرة الإسلام بعد

التوبة والعمل الجاد فى سبيل نفع جماعة المسلمين.

وكان يقصد بهذه التعليمات الدينية الوصول إلى هدف سياسى : أى أن الأئمة والخلفاء غير الشرعيين الذين عصوا أمر الله وأداروا ظهورهم لكتاب الله – ويأتى فى مقدمة هؤلاء الأمويون – كانوا مرتكبين للكبائر، وعلى هذا فلم يكونوا مؤمنين بالدين وكانوا كفرة مرتدين، ولا يمكن أن يطاع لهم أمر فقط بل يجب جهادهم، وكل من يسقط منهم فى يد الخوارج يجب قتله كمرتد.

وقتل المرتدين (جميع المسلمين عدا الخوارج) الذى أقدم عليه الخوارج فعلا فى بداية الأمر قد اعتبر بعد ذلك أصلاً دينياً وأجبارياً عندهم (الاستعراض أو إعدام المرتدين).

يقول أبو مخنف – الذى سبقت الإشارة إلى أن كتاباته نقلها الطبرى وحفظها من الضياع – إن أربع فرق فرعية كانت قد ظهرت بين صفوف الخوارج أثناء موت يزيد (٦٤ هـ الموافق ٦٨٣م).

وكانت أسماء قادة ومرشدى هذه الفرق على النحو التالى : الأزارقة ، والصفرية، والبيهسية ثم الإباضية .

كانت الأزارقة أكثر فرق الخوارج غلوا وتطرفا وأشد عداوة وخصومة، ويعد نافع ابن الأزرق مؤسس هذه الفرقة الفرعية، وطبقا لما ورد فى إحدى الروايات فهو ابن حداد يونانى أسر العرب والده وأصبح عبداً ثم أعتق[1] وقد تبنى مبدأ القتل العام أو الاستعراض على أساس الاستنتاجات المتشددة. وكان يعتقد أن هذا الأصل لا ينصب فقط على أعداء الخوارج وحدهم، بل ويجب أن ينطبق كذلك على

---

(١) البلاذرى ص ٥٦ وفى رواية أخرى أنه من العرب ومن قبيلة تميم أو بكر، ذكر ذلك الطبرى نقلا عن أبى مخنف جـ٥، ص٥٦٦.

الخوراج المتخلفين فى منازلهم أثناء الجهاد ضد أعدائهم، أى أثناء ثورات الخوارج، ولهذا السبب طبق ابن الأزرق على أتباعه التعليمات الآتية :

١- قطع الاتصال مع المتخلفين منهم.

٢- اعتبار جميع الأشخاص الذين لم ينضموا إلى معسكر الثورة من المرتدين.

٣- وضع جميع الأشخاص الذين ينضمون إلى معسكر الشوار تحت التربة أى امتحان صلابتهم وإيمانهم.

أجاز ابن الأزرق قتل النساء والأطفال أيضاً، وكان يقول : إن عملية القتل أثناء الحرب ليست قاصرة على الرجال وحدهم. وكان الخوارج فى القرن الأول الهجرى مقاتلين ألداء يعملون ضد الظلم والظالمين، وأعلنوا أن الظالمين مرتدون، كما كان الخوارج شجعانا يضحون بأرواحهم فى سبيل تحقيق ما يهدفو إليه ويطمعون فيه، ويؤمنون بأنهم يضحون بحياتهم بأغلى الأثمان، وكانوا يؤمنون بأن الجنة ونعيمها ستكون خير جزائ لدمائهم.

وإحدى الخصائص المميزة لكفاح الخوارج المسلح مشاركة النساء فىتلك الحركة، واشتهرت فىهذا المجال بصفة خاصة أم حكيم امراة الأزرقى الشجاعة (من ٧١ حتى ٧٩هـ) التى أبلت حسنا فقد كانت تصيح أثناء القتال بأحقية الاستشهاد وتقول : "لقد سئمت غسل الرأس، ومسحه بالدهن، أليس هنا شخص ينجينى من هذا العمل الشاق؟".

وكان عبيد الله بن زياد الحاكم الاموى يطارد الخوارج بلا رحمة، ويتعقبهم بلا هوادة، ويؤذيهم الإيذاء فأصدر أمراً للحد من شوكتهم وتقليل شأنهم بأن تكشف رؤوس نسائهم وتبقى عارية فى ساحة القتال.

ومما هو جدير بالذكر أن موقف الخوارج المتعصب بعامة والأزارقة بصفة

خاصة ضد جميع المسلمين غير الخوارج كان مواكبا لأسلوب المداراة الشديدة تجاه اليهود والنصارى فى نفس الوقت.

فكان الأزارقة يقولون إن اليهود والنصارى لم يخونوا أنبياءهم أى موسى وعيسى[1]، ولذا فإن فأصل المرتدين لا ينطبق عليهم، حتى إن بعض الخوارج كانوا يعتقدون أنه يجب اعتبار اليهود والنصارى متساوين فى الحقوق مع المسلمين (الخوارج) بشرط أن يعترفوا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ويحددون ذلك بقوله "إن محمدا كان نبياً للعرب وليس نبياً لنا".

وكانت الإباضية أكثر فرق الخوارج الفرعية اعتدالا، وقد اشتق اسم تلك الفرقة من اسم عبيد الله بن إياض، كان يعيش فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى) وقد ثار الإباضية على تعصب الأزارقة المفرط والخاص بأصل القتل الإجبارى لجميع المسلمين من غير الخوارج الذى نادى به الأزارقة. ومع أن الإباضية كانوا يعتبرون الخلافة غير قانونية أو غير شرعية إلا أنهم كانوا يعتبرون الخلافة الأموية – بخلاف الأزارقة أعدائهم – يمكن عقد المصالحة معها.

وكانت أكبر ثورة للأزارقة الخوارج فى العراق مواكبة للثورة التى قام بها عبدالله بن الزبير ضد الخليفة الأموى عبد الملك بن مروان ومواكبة لثورة الشيعة أيضاً، وقد استمرت تلك الثورة ثلاثة عشر عاماً (٦٥ حتى ٧٨ هـ الموافق ٦٨٤ حتى ٦٩٧م).

والتواريخ الذى ذكرت فى المصادر متناقضة ومتباينة إلى حد ما – وسنقتفى هنا التواريخ التى ذكرها يو فلهاون[2].

---

(١) كان الخوارج آنذاك يعتبرون موسى وعيسى مساويين لمحمد.

Wallhausan, Die religios politischen opposn (part em) 28-48p(٢)

لقد قام الخوارج قبل هذه الثورة بعدة انتفاضات فى البصرة والكوفة (من عام ٤١ هـ المواق ٦٦١-٦٦٢م) وفى الكوفة (٥٨ هـ الموافق ٦٧٧-٦٧٨م). وفى عام ٦٥ هـ = ٦٨٤م كانت البصرة والقسم السفلى من العراق تحت سيطرة عبد الله بن الزبير، بينما سيطر على الكوفة الشيعة الثائرون بقيادة المختار بن أبى عبيد الثقفى واستقر جيش الأمويين فى القسم الأولى من العراق والجزيرة، وأقام ابن الأزرق معسكراً له فى الأهواز (خوزستان) ومعه ٣٠٠ ثلاثمائة من أتباعه وكانت المستنقعات شرقى البصره وشواطئ البصره وشواطئ نهر دجله ونهر كارون مراكز اندلاع ثورة الخوارج، واستطاع الخوارج سنة ٦٥هـ الموافق ٦٨٤ م الاستقرار فى اليمامة والبحرين أيضا. وفى تلك المنطقة الاخيرة تم انتخاب نجدة بن عامر الحنفى خليفة من طرف الخوارج، وكان من بين أعمال نجدة أن أطلق سراح ٤٠٠٠ أربعة آلاف فرد من الرقيق الذين أسكنهم معاويه فى أراضيه باليمامه. وظل الخوارج مقيمين فى هذه الناحية حتى عام ٧٤هـ الموافق ٦٩٤م.

وقتل نافع بن الأزرق فى تلك الأثناء، إبان إحدى المعارك الدموية التى جرت على مقربة من دولاب على شاطئ نهر كارون (الذى يسميه العرب نهر دجيلة ٦٦هـ)، واختار الأزارقة عبيد الله بن ماحوز خليفة عليهم خلفا له، فانضم إليه كثير من الإيرانيين، وكانوا فلاحين قد ثاروا ضد الظالمين أى ملاك الأراضى من الحزب، وكان الأزراقة يطلقون عليهم أو يسمونهم جماعة الأوباش.

وهزم الأزارقة من جند ابن الزبير فى منطقة تسمى سلبرى شرقى نهر كارون (فى أواسط ربيع سنة ٦٧ هـ الموافق ٦٨٦م) وكان عبيد الله بن ماحوز فى عداد قتلى هذه المعركة.

تخلى الأزارقة عن مدينة الأهواز وتقهقروا إلى جبال زاجروس، وبعد أن ذاقوا مرارة الهزيمة مرة أخرى فى معركة سابور فى فارس تقهقروا مرة أخرى

إلى كرمان حيث سيطروا عليها سيطرة تامة وظلت مقرا دائما لهم.

استكمل الأزارقة النقص الذى اعترى صفوفهم وجبروا كسرهم وعوضوا خسائرهم، وتحركوا مرة أخرى عن طريق فارس والأهواز صوب البصرة ، حيث اشتبك معهم مصعب بن الزبير شقيق عبد الله بن الزبير الذى كان معاديا بدوره للخليفة. فارتد الأزارقة إلى المدائن، ومن هناك عبروا جبال زاجروس فى طريقهم إلى إيران مرة أخرى، وسيطروا على مدينة الرى، وحاصروا أصفهان لعدة أشهر، ولكنهم لم يستطيعوا السيطرة عليها، وفى شهر مايو سنة ٧٠ هـ الموافق ٦٨٩م أواسط الربيع اختار الأزراقة قطرى بن الفجاءة المازنى الشاعر المشهور خليفة عليهم، وكان رجلاً شجاعاً، قاد المقاتلين الأزارقة إلى كرمان، وبعد فترة من الإستراحة، جدد فيها الأزارقة قوتهم وجبروا كسرهم، عبروا نهر كارون من جديد وأقاموا معسكرا لهم على الشاطئ الشرقى لشط العرب فى مواجهة البصرة، ولكن المهلب قاد مصعب بن الزبير، بمجرد سماعه خبر مقتل مصعب إثر هزيمته خريف ٧٢ هـ الموافق ٦٩١م انحاز للأمويين وأخذ يقاتل الأزراقة ممثلا للأمويين. ولكن الخليفة الأموى عبد الملك أعفاه من منصب قيادة الجيش، وجعلها فى اثنين من الأمويين يتوليانها بالتناوب، فيتولاها خالد فىالبداية ثم ابن أخيه عبد العزيز، فارتد الأزارقة مرة أخرى إلى كرمان، إلا أنهم أنزلوا هزيمة فادحة بعبد العزيز فى دارا بجرد (من فارس)، فقد على إثرها جزءا كبيرا من جيشه، وآثر الفرار سريعا، فوقعت زوجته الحسناء أسيرة فى يد الأزارقة (حيث قتلوها تطبيقا لأصلهم (كمبدأهم) الذي يؤمنون به).

وطاردوا الأزارقة الفارين واحتلوا الأهواز (خوزستان) حتى وصلوا إلى شاطئ شط العرب واستمرت العمليات الحربية بين الطرفين تبادلا خلالها النصر والهزيمة، حتى عين الخليفة عبد الملك الحجاج بن يوسف فى أواخر ٦٥هـ

الموافق ٦٩٤م حاكما على الجزء الشرقى من الخلافة.

وكان الحجاج قائدا محنكا وقديرا. وكان قاسى القلب عنيدا لا تعرف الرحمة سبيلا إلى قلبه، حازما وشديدا فى تنفيذ سياسة الدولة واشراف الأمويين، وقد أثنى عليه المؤرخون الأوروبيون أمثال فلهاوزون وك.بكر ولامانس. واعتبروا أن الهدوء الذى سيطر على العراق فى عهده وما أدركه من رخاء وثروة ونعمة من اعماله لم تأت من قبيل المصادفة.

فقد سحق الحجاج الانتفاضات الشعبية سحقا وأسال دماءهم أنهارا وقام بإصلاحات كثيرة فى مجال الزراعة والرى على شواطئ نهرى دجلة والفرات وحوض نهر كارون وبنى مدين واسط على شط الفرات، وبلغ مجموع خراج العراق (فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى) ٢١٤ مليوناً من الدراهم، ثم قل فى عهد عمر إلى ١٢٠ مليوناً، وانخفض فى عهد معاوية إلى مائة مليون من الدراهم، ولكن هذه النهضة العمارنية وهذا الهدوء والسكينة قد أديا من ناحية أخرى إلى مايلى :

فرض على المزارعين غير العرب (المسلمون الجدد) خراجا، كان يحصل فيمامضى من غير المسلمين وأهل الذمة، وحكم على الفلاحين أن يعلقوا خاتما من الرصاص فى رقابهم، حفر عليه موضع إقامتهم حتى لا يستطيعوا الانتقال إلى المدن والتخلص من دفع الخراج والأعمال الإجبارية الأخرى المتعلقة بشق القنوات وتطهير الأنهار وبناء المدن والقلاع ومناحى التعمير المختلفة للدولة، ويروى أنه قتل فى حكم الحجاج مائة وثلاثون ألفا على يد الجلادين، وأن خمسين ألف رجل وثلاثين ألف امرأة كانوا محبوسين أثناء وفاة الحجاج، وعين الحجاج المهلب لقيادة الجيش المكلف بمحاربة الأزارقة.

كانت قوات المهلب أكثر عددا وأكبر قوة وأعلى كفة من الأزارقه، فأجبروهم

على التقهقر صوب فارس، وتعقبوهم حتى أوصلوهم إلى كازرون حيث أقاموا معسكراً حصيناً هناك، وبعد قتال دام عاماً كاملاً بين الأزارقة وقوات المهلب حول سابور وإصطخر، أجبر الأزارقة على ترك فارس، وتوجهوا إلى كرمان في بداية عام ٧٧ هـ الموافق ٦٩٦م، وكانت تحت سيطرتهم منذ مدة طويلة، وأضحت "جيرفت" مركز إقامتهم وتجمعهم، واستمرت الحرب بين الطرفين لمدة عام ونصف العام، ولكن الحجاج أساء الظن بالمهلب بن أبى صفرة، وأنه يطيل أمد الحرب عمدا حتى يحفظ لنفسه مقام القيادة الذى يتولاه، ولكن يبدو أن المهلب كان مؤملا انتشار القحط والأمراض المعدية والوباء القاتل فى صفوف الأزارقة، فكان المهلب إذن فى حالة انتظرا لما أمله.

والواقع أنه حدث انشقاق فى صفوف الأزارقة بكرمان نجم عنه وجود فريقين للأزارقة : كانت أكثرية العرب وفيه لأبن الفجاءة. بينما كان هناك حوالى ثمانية آلاف من الموالى (الإيرانيين) الذين انضم إليهم كثير من العرب، قد انشقوا عليه واختاروا قائدا جديدا لهم باسم عبدربه.

وطبقا لما تذكره بعض المصادر فقد كان هناك قائدان باسم عبدربه أحدهما صغير والآخر كبير، ونشب بين الفريقين (من الأزارقة) قتال دام ومعارك طاحنة، توجه ابن الفجاءة مع الموالين له إلى طبرستان (مازندران الحالية)، بينما بقى الموالى مع عبدربه الصغير فى كرمان، ثم نزلت بهم الهزيمة بعد حرب استمرت ستة أشهر مع رجال المهلب، فأبيدوا عن بكرة أبيهم جميعا (خريف سنة ١٨١ هـ الموافق ٧٩٧م).

ومما هو جدير بالذكر أن انشقاقا حدث فى معسكر الأزارقة بين العرب والإيرانيين رغم أن أصل المساواة بين جميع المسلمين - بصرف النظر عن عرقهم وقومياتهم - الأصل الذى قبلته الخوارج.

كان العرب الأزارقة الذين توجهوا إلى طبرستان يأملون فى الاستقرار لفترة طويلة فى تلك المنطقة المليئة بالأحراش والجبال، ولكن أهل القرى بتلك الناحية لم يستريحوا لهم ويحسنوا استقبالهم لأن أهالى تلك القرى كانوا أنذاك من الزرادشتيين، وفرض عليهم الأزارقة الجزية الباهظة، فكانوا ينفرونهم منهم ويخيفونهم، فأرسلوا جيشاً لمحاربة الأزارقة، فهزموهم وتفرق جندهم فى وديان تلك الجبال، وقتل ابن الفجاءة، فالتجأ عبيدة بن هلال رفيق نضال ابن الفجاءة مع جماعة معه إلى إحدى قلاع قومس الجبلية، وحوصر الأزارقة فى ذلك الموضع الذى تحصنوا فيه، ولكنهم خرجوا فى نهاية الأمر من القلعة نتيجة القحط الشديد وما أصابهم من جوع وضرر، وهلكوا جميعاً عام ٧٨هـ الموافق ٦٩٧م.

وقبل القضاء على ثورة الأزارقة ثار الخوارج فى القسم العلوى من شط دجلة كان المرشد الروحى للخوارج الصفرية صالح بن مسرح لمدة عشرين عاماً، وكان يعد فى نظرهم وليا من أولياء الله، وقد ظل طوال تلك الفترة يقوم بالوعظ والإرشاد ودعوة الناس لدعوته ويقول : إنهم يجاهدون باسم الله ويريدون الانتقام لأنفسهم من الحكومة المسيطرة جزءا وفاقا لما اقترفت من مظالم ضد الرعية، وإنهم يحاربون الأئمة الكاذبين (الأمويين) ومؤيديهم الذى لا يعرفون الله، وخرج الخوارج فى منتصف الربيع من عام ٧٦ هـ الموافق ٦٩٥م فى داراب. ولم يكونوا فى بداية أمرهم أكثر من مائة وعشرين فردا، لكن تكاثر عددهم سريعاً فأرسل الحجاج جيشاً قوامه أربعة آلاف جندى لمقاتلة الثوار وقتل صالح فى المعركة فخلفه شبيب بن يزيد وكان قائدا داهية، اختار أسلوباً حربياً يناسب الثوار، حقق به انتصارات ونجاحاً، بمعنى أن يعمل الثوارالخوارج حسب أوضاعهم التى يكونون فيها، فيتحركون على هيئة مجموعات وكتائب صغيرة تتكون من مائتين أو مائة فرد كل على حدة، أى أن تتحرك الجماعات فى إثر بعضها، فتدخل

المجموعات الحرب فرادى أو مجتمعة مع الأعداء وتشن حملات الإغـارة علـى خزائن الدولة فيتوقف وصول المالية على الخزانة، فى تلك الأثنـاء كـان نشـاط الخوارج فعالاً وعنيفا فى العراق الأوسط، بين الكوفة والمدائن وجزء من جوخـه على شاطئ دجلة أقدم مراكز تجمع الخوارج، واستولى الخوارج فى صيف عـام ٧٧هـ الموافق ٦٩٦ م على المدائن واستقروا بها وأحكموا سيطرتهم عليها، فجمع الحجاج جيشاً على الفور، إلا أن الخوارج شتتوا قواته وعبروا نهر الفرات وأقاموا معسكراً بجوار الكوفة ولم يتمكن الحجاج من طلب العون والمساعدة من الكـوفيين الذين لم يرغبوا فى دخول قتال من أجله، ولكن الحجاج تمكن بمعاونة قوات وصلت إليه من الشام من دفع الخوارج.

فى خريف عام ٧٧هـ الموافق ٦٩٦م قرر شبيب التقهقر إلى كرمـان بعـد الخسائر الشديدة التى لحقت بجنوده فى حربين خاضهما، حتى ينضم هنـاك إلـى الأزارقة، ولكن شبيب سقط من فوق جواده وغرق فى نهر قارون أثنـاء عبـوره النهر بعد أن عبره جيشه بأكمله، وكان السبب فى سقوطه جفول جواده، كما كـان شبيب مدججا بالسلاح يرتدى درعاً ثقيلاً فوق جسده.

ووفقا لما ذكرته المصادر المختلفة فقد كان شبيب بن يزيد مميزاً بين أقرانه بطول القامة وقوة الجسم والشجاعة، كما تميز بالعطف والمحبة وحب الناس، فكثيراً ما أطلق سراح الأسرى مخالفا تعليم الخوارج التى تنص على قتـال المرتـدين أو الاستعراض، بتوفير سبل النجاة لهم، مما أثار عليه رفقاء السلاح ووجهوا له الـذم واللوم، ولم يلتحق مسيحيو العراق بجنود شبيب ولكنهم كانوا يقدمون إليـه العـون بوسائل مختلفة، ولم يربح من ذلك سوى النذير اليسير، وذات مرة كان نصيبه من الغنائم حمل بعير من الأموال بعد الإستيلاء على إحدى الخزائن، فألقى به من فوق ظهر الجمل فى النهر، أسرت والدته فى إحدى الحملات وكانت يونانيـة الأصـل

وماتت، كما ماتت زوجته المرافقة له أثناء هجوم الحجاج على معسكر الخوارج بالكوفة. وتلاشت ثورة الخوراج بعد موت شبيب واضمحلت سريعاً (٧٨هـ الموافق ٦٩٨م).

يتضح من وجهتى النظر اللتين تحدثتا عن الخوارج وثوراتهم شئ مثير للدهشة والحيرة، هو اتساع دائرة الثورة والشجاعة الفائقة والإرادة الصلبة – الباعثة على الحيرة – التى أبداها الثائرون أثناء القتال. وتنطبق تلك الحقيقة على ثورات الخوارج التى اندلعت بين عامى ٦٥ حتى ٧٨ هـ الموافق ٦٨٤ حتى ٦٩٧م، وبصفة عامة فإن الدور الرئيسى للفلاحين فيها ليس موضع شك، وفى نفس الوقت فإن التعصب الدينى للخوارج قد شكل نقطة الضعف فى تلك الحركة، لأنهم كانوا يعتبرون جميع المسلمين فيما عدا الخوارج أعداء ومرتدين، وقد حرم الخوارج أنفسهم بذلك من مساعدة وتأييد عامة البدو والفلاحين وفقراء المدن.

ويكتب أ.أ. بليايف أن التعصب المقيت لهؤلاء المقاتلين إنما كان محدود الفكر، قد أدى إلى أنهم لم يناصبوا الخلافة أشد أنواع العداء والقسوة فحسب، بل ودخلوا فى حرب ضد عامة المسلمين الذين لم يشاركوهم معتقداتهم المذهبية وأفكارهم السياسية.

فكانوا غالباً ما يدهمون المطحونين، ولا يرحمون النساء والأطفال، وكان هذا إحدى علل ضعف ثورة الخوارج، وكان سبباً فى إدراك وتحقيق نجاح نسبى وليس كاملاً.

ومع أن الخوارج هبوا للثورة على الظلم والمعصية إلا أن تعصبهم المذهبى تسبب فى إيجاد تصدع فى صفوف المطحونين وأوجد شرخا فى وحدتهم فى مواجهة مغانم الإقطاعيين وإجحافهم وفى مواجهة أجهزة الدولة.

كما أضعفت الاختلافات الداخلية للخوارج وتقسيمهم إلى فرق وفرق فرعية حركة الخوارج، فتعددت فرق الخوارج حتى وصلت في القرن الثاني عشر الميلادى (السادس الهجرى) إلى ثماني فرق، ووصلت في بعض الأوقات إلى عشرين فرقة.

ورغم هذا فقد شكلت الخوارج طوال القرن الثامن الميلادى (الثاني الهجرى) قوة سياسية كبيرة، وكانت مراكز إقامتهم في مناطق البربر في إفريقيا وغربي الجزيرة وعمان (الإباضية) ونواحي الموصل وجوخه على شاطئ دجلة والأهواز (خوزستان) وسيستان. كان الخوارج دائمي الثورات والانتفاضات. وكانت بعض فرقهم تحمل أعلاماً بيضاء أثناء الثورة بينما تحمل فرق أخرى أعلاماً سوداء. وكانت إحدى هذه الثورات ثورة الحارث بين سريج في خراسان (١١٦هـ الموافق ٧٣٤\١٦م).

وفي عهد مروان آخر الخلفاء الأمويين (حكم من ١٢٧-١٣٢ هـ الموافق ٧٤٤ - ٧٥٠م) وكان رجلاً قوي الإرادة غليظ القلب قاسيا، اندلعت ثورة شديدة قام بها الخوارج في العراق عام ١٢٧ هـ الموافق ٧٤٤م قادها الضحاك بن قيس، استولى ثوار الخوارج أثناءها على الكوفة وواسط عام ١٢٨ هـ الموافق ٧٤٥م، تذكر إحدى الروايات أن عدد الثوار بلغ بعد عام من اندلاع الثورة مائة وعشرين ألفا من الجنود، كان من بينهم عدد من النساء اللائي يرتدين الدروع وكن يقاتلن جنبا إلى جنب في صفوف الرجال، واستولى الضحاك على الموصل وأنزلوا الهزيمة بجنود عبد الله بن مروان الثاني، وحاصروا عبد الله في نصيبين، وتحرك مروان الثاني بنفسه صوب الجزيرة وهزم الخوارج في معركة دموية حدثت في "كفر نوثا" ومزقهم شر ممزق. وقتل الضحاك في المعركة سنة ٧٤٦م الموافق ١٢٩هـ وترك الخوارج الموصل والكوفة، ورغم هذا فقد بقي منهم أربعون ألفا

من الجنود تقهقروا إلى فارس سالكين طريق حلوان وخوزستان (الأهواز) حيث لحقت بهم الهزيمة وتفرقا سنة ١٣٠هـ - الموافق ٧٤٧م.

يذكر يو فلهاوزن أن الخوارج فى القرن الأول الهجرى (الثامن الميلادى) كانوا يدخلوان إلى المعارك بقوات قليلة نسبياً مائة جندى ألف جندى، لكنهم الآن يشتركون فى المعارك بقوات كبيرة (عشرات ومئات الآلوف من الجنود المجتمعة) ويستنبط فلهاوزن من هذه الظاهرة أن الخوارج (ربما استفادت من التجارب السابقة) قد قبلوا أفرادا تختلف عقيدتهم عن أرائهم وانضموا إلى صفوفهم، لقد زلزلت ثورات الخوارج أركان الخلافة الأموية.

واندلعت إبان ثورة الخوارج ثورة شيعية فى الكوفة كان أفرادها من الإيرانيين تقريبا ترأسها زيد بن زين العابدين الإمام الرابع للشيعة وحفيد الحسين بن على (أول الخريف من عام ١٢٧ هـ الموافق أكتوبر ٧٤٤م) ولكن أكثرية شيعة العراق لم يشاركوا فى هذه الثورة، لم يسبق لتلك الثورة التحضير والإعداد الكافى فسرعان ما خبا ضوؤها وأخمدت نارها.

ومنذ القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) أضحت سيستان المقر الأصلى والمركز الرئيسى للخوارج فى إيران، فقد حرض الخوارج الفلاحين عدة مرات على الثورة.

وقاد حمزة بن أترك ثورة كبرى فى سيستان فى الفترة الممتدة من القرنين الثانى والثالث الهجرى (القرن الثامن حتى التاسع الميلادى) واستمرت ثورات الخوارج فى سيستان حتى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) وما بعده أيضاً.

وكما قال ياقوت الحموى السائح الجغرافى الشهير كان الخوارج يعيشون فى سيستان بأعداد كثيرة حتى الربع الأول من القرن السابع الهجرى (الثالث عشر

الميلادى) ويعلنوان إيمانهم بمذهبهم، وكان الخوارج يشكلون غالبية سكان مدينة ركويه[1] ويبدو أن الخوارج فى ذلك العصر كانوا يعيشون كفرقة مسالمة، واشتهر الخوارج هناك بالأمانة والتدين والعدالة، وينقل ياقوت قصة جديرة بالاهتمام على لسان أحد التجار تبين أمانتهم وصدقهم وتوخيهم العدل.

وكان خوارج سيستان يطبقون عمليا مبدأ المساعدة والعون وفعل الخير بصورة كبيرة، وكما يقول ياقوت إنه لم ير فى أى مكان مثلما رأى فى سيستان حرص الخوارج الشديد على مساعدة الفقراء والإسراع فى نجدتهم والأخذ بأيديهم، والقيام لنصرة الضعيف والدفاع عنه.

وقد استمر وجود الخوارج الأزارقة المعارضين فترة طويلة، وشاركوا فى ثورة الزنج التى نشبت فى الجزء السفلى من العراق والأهواز، تلك الثورة التى انضم إليها فقراء البدو والفلاحين، واستمرت تلك الثورة أربعة عشر عاماً فزلزلت أركان الخلافة العباسية.

كان مرشد هذه الثورة خارجياً من الأزارقة يسمى على بن محمد الذى اشتهر بلقب صاحب الزنج أو خليفة الزنج.

وفى بداية القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) ظهر حزب مذهبى آخر ضد الأمويين، وكان أعضاء هذا الحزب من المؤيدين لأسرة العباسيين من قبيلة قريش وهم أخلاف العباس بن عبد المطلب عم النبى.

ومع أن العباسيين إبان حكم الأمويين كانوا بعيدين عن مناصب الدولة، إلا أنهم كانوا من كبار ملاك الأراضى، وكانوا يحظون بمزيد من الاحترام لقرابتهم للنبى، فقام العباسيون وبخاصة أخلاف العباسى أى محمد بن عبد الله بن عباس،

---

(١) معجم البلدان جـ٣ ص٤٢.

وكان شخصاً عاقلاً قوى الإرادة يبث دعايته وفكره بين الناس، وكـان يقـول إن أخلاف العباس فقط وهم أعضاء أسرة النبى لهم حق الخلافة، وليس للأمويين هـذا الحق، فهم غرباء عن النبى وأخلاف أعدائه أى أبى سفيان والحكم.

كان التأييد الاجتماعى للأمويين محدودا، فلم تكن الطبقات الدنيا من سـكان المدن أو شرائح البدو والفلاحين وحدهم هى الساخطة عليهم، بل كان غاضبا منهم ناقما عليهم كثير من جماعات كبار ملاك الأراضى وبخاصة الدهاقين الإيـرانيين والعرب المؤيدين للحكم الدينى(فى المدينة وغيرها من الأماكن) والمؤيدين للخلافة العلوية (الشيعة والعباسيون كذلك).

وعلى النقيض من العلويين المسالمين فقد ظهر بـين صـفوف العباسـيين ومؤيديهم سياسيون محنكون ذوو نظرة بعيدة، فتكون فى الرابع الأول من القـرن الثانى الهجرى تنظيم سرى للمؤيدين لبنى العباس، كان مركزه الكوفة، وتولى قيادة هذا التنظيم من قبل محمد بن على بن العباس رجل إيرانى جاد ذو همة يسمى بكير بن ماهان. أخذ يدعو لصالح العباسيين ويبشر بدعوتهم ويكون تنظيمـات محليـة، ورغم ما تعرضوا له من مضايقات ومطاردة فإن المؤيدين لهم كان عددهم يـزداد يوما بعد يوم، وكان الدعاة يجتهدون فى احتواء الساخطين من العرب وغير العرب من الشيعة والخوارج بل وغير المسلمين لتأييد الدعوة لبنى العباس، وانضم إلى تلك الدعوزة أبو هاشم (ابن محمد بن الحنفية وكـان إمامـا لإحـدى الفـرق الشـيعة الكيسانية)، فقال حين حضرته الوفاة: إن الإمامة تنتقل من بعده إلى أبناء العبـاس، وكان دعاة العباسيين يبشرون عامة الناس ويعلنون لهم أن الخلافة حين تؤول لبنى العباس سيعفون المسلمين من أداء الخراج، وأنهم سيقللون قيمة الخراج والجزيـة عن غير المسلمين إلى الحد المقبول، وسيعفون الفلاحين مـن العمـل الإجبـارى والسخرة، ولكن أسلوب الاعتماد على القواعد والتجمعات الشعبية كان من الممكـن

أن يشكل خطرا على العباسيين، لأن الدعاة كانوا يبشرون بآرائهم الاجتماعية والملكية العام للأراضى فى ثوب الدعوة لبنى العباس.

وقد شرحت ثورة العباسيين التى اندلعت فى خراسان فى الفترة الممتدة من ١٣٠ -١٣٣ هـ الموافق ٧٤٧-٧٥٠م فى تاريخ الطبرى وكثير من المصادر الأخرى، وهناك كثير من الجزئيات لم يرد ذكر لها فى تاريخ الطبرى المختصر الذى وصل إلينا (طبع دخويه) وذكرت فى كتاب تاريخى مجهول المؤلف، كتب باللغة العربية فى بداية القرن الحادى عشر الميلادى، الخامس الهجرى، استفاد مؤلفه من المتن الكامل لتاريخ الطبرى الذى لم يصل إلى أيدينا، اكتشف و.أى بليايف هذا الكتاب وتداولته أيدى العلماء ثم طبع بعد ذلك بفترة قصيرة.

وتوجد روايات متعددة عن أصل ومنشأ وزعيم الثورة أى أبى مسلم، تتفق جميعا فى نقطة واحدة وهى أنه كان عبداً إبان شبابه، ثم ذهب أبو مسلم لزيارة سيده عيسى بن معقل فى محبسه، حيث تعرف هناك على بكير ابن ماهان. وكان الاثنان (عيسى وبكير) متهمين بتأييد بنى العباس والدعوة لهم وسجنا من أجل ذلك، وتفرسه بكير ووجد فيه ضالته المنشودة لما كان ينعم به من صفات وخصال مميزة، وبعد خروج بكير من السجن، اشترى أبا مسلم بمبلغ أربعمائة درهم ومنحه لإبراهيم ابن محمد بن العباس الذى أعتقه بدوره وجعله مولى له وأرسله نائباً عنه ورسولا منه إلى مرو حتى يمهد لقيام الثورة، وفى اليوم المعهود (٢٥ رمضان ١٢٩هـ = ٩ يونيه ٧٤٧م) أشعلوا النيران إيذاناً وإعلاناً بقيام الثورة فاجتمع أربعة آلاف شخص ارتدوا جميعاً ثياباً سوداء ورفعوا الرايات السود واشتعلت الثورة فى آن واحد فى جميع مناطق شمالى خراسان.

كان سكان القرى الإيرانيون يشكلون الجماعة الرئيسية للثوار، وولوا وجوههم شطر أبى مسلم حتى أقبل عليه فى يوم واحد سكان ستين قرية، وقد انضم

إليه أيضاً الحرفيون والدهاقنة المحليون الإيرانيون كما التحق به كثير من العبيد، كان أبو مسلم قد خصص لهم جماعة وتكوينا خاص فى معسكره، اعترض سادة هؤلاء العبيد على حضور هؤلاء الغلمان إلى المعسكر فقال أبو مسلم: فليعلن المنادى فى المعسكر ويقول : "يقول الأمير عودوا إلى أصحابكم" حين اعترض الغلمان بدورهم على رجوعهم ، أعلن أبو مسلم : "لقد صدق المنادى القول حين دعاهم أن يعودوا إلى ساداتهم ، ولكن قل إن ساداتهم أعضاء الامة المحمدية" (أى العباسيين) وبهذا بقى الغلمان فى معسكر الثوار.

كان تكوين الثوار من الناحية الدينية متعددا ومتنوعا وذا صبغات مختلفة، فقد التحق بالثائرين فضلاً عن السنة عدد من الشيعة الكيسانية وخوارج سيستان والخرمية أيضاً، وكانت غالبية القرويين والحرفيين والغلمان قد حملوا السلاح، لا من أجل العباسيين بل أملا فى الخلاص من الظلم والقهر، ولهذا السبب لم يعلنوا اسم الخليفة المنتظر أى إبراهيم الإمام لكل شخص من الثائرين، وكان يطلب من غالبية المنضمين حديثا للثوار أن يقسموا يمين البيعة دون ذكر اسم أى شخص، ويذكرون عبارة "للرضا من آل محمد. وكان السبب الرئيسى لهذا الإجراء والذى يتقدم على أى سبب آخر، جذب الشيعة وأعضاء الأسرة العلوية للإنضمام إلى الثورة، ولهذا السبب كانوا يقولون للناس إن الثورة تهدف إلى الدفاع عن حقوق آل محمد صلى الله عليه وسلم أى بنى هاشم، والاصطلاح الشامل للأسرة الهاشمية يشتمل على العباسيين والعلويين كليهما، وقد انضم فعلا كثير من الشيعة إلى الثوار، وقد اهتم أبو مسلم بمطالب ومتاعب الطبقات الدنيا من الناس فنال ثقتهم، وبعبارة أخرى صار أكثر رفيق لجماعة العباسيين، وكان من الممكن أن يعد أقل الناس وفاء لهم، واندلعت الثورة كحرب داخلية سيطرت على أراضى إيران والعراق، ولم تعد جيوش الأمويين التى نزلت بها الهزائم على مقربة من طوس وفى جرجان

(كركان) ونهاوند وعلى شاطئ نهر الزاب أول الشتاء من عام ١٣٢هـ يناير من عام ٧٥٠م قادرة على التصدى فتخلت عن المقاومة وأعلن اسم أبى العباس السفاح العباسى خليفة فى مسجد الكوفة.

وبهذا ظهرت الخلافة العباسية ١٣٢ حتى ٦٥٦هـ الموافق ٧٥٠ حتى ١٢٥٨م وكان أبو العباس السفاح الذى حكم من ٧٥٠ حتى ٧٥٤ الموافق ١٣٢ حتى ١٣٧هـ وأخوه أبو جعفر المنصور من ٧٥٤ حتى ٧٧٥ الموافق ١٣٧ حتى ١٥٩هـ أو الخلفاء العباسيين، وبعد أن استقرت أمور الخلافة للعباسيين، اعتقدوا أنه لم يعد لازما أن يسلكوا أسلوب الخداع والمرواغة مع عامة الناس، فلم ينفذوا ما وعدوا به عامة الناس وفتنوهم به، وبعد أن استفادوا من ثورة الناس فى الوصول للسلطة والخلافة، سلكوا أسلوب الإشراف فى سياساتهم علنا، وتعجلوا فى تحرير رقابهم من قبضة رفاق سلاحهم، لأنهم كانوا يخشون من انتشار نفوذهم وحب الناس لهم، كما كان اهتمام أبى مسلم بالناس وأمورهم ودعواهم مشهورا ومعروفا.

وحين توجه أبو مسلم إلى مكة قاصدا الحج، وبينما كان عائدا عن طريق العراق استدعاه الخليفة إلى مقر اقامته، وكان قد نصب له شراك الغدر فقتل أبو مسلم بعد وصوله إلى البلاد أواسط الشتاء من عام ١٣٨هـ الموافق فبراير سنة ٧٥٥م. وكان قتله سبباً فى نفور الناس والقرويين فى إيران من الخليفة، وسبباً فى سخطهم عليه، واحترم الخرمية أبا مسلم وعظموه، وكان قادة ثورات الفلاحين فى إيران وآسيا الوسطى ينعتون أنفسهم بأنهم من أتباع أبى مسلم والمقتفين أمره والناهجين نهجه، لم يكن الخرمية وحدهم هم قادة الثورات بل والشيعة أيضاً.

كانت نتائج الثورة العباسية وقيام الخلافة العباسية (١٣٠-١٣٢ هـ = ٧٤٧ – ٧٤٩) ذات تأثير عظيم فى تاريخ إيران الاجتماعى وتاريخ الإسلام فى إيران.

أولا – كان انتصار العباسيين يعنى تفوق وسيطرة التنظيم الإقطاعى وكبار

ملاك الأراضى، كما أن جماعات الناس لم تستفد من ذلك شيئاً فحسب، بل زادت وطأة الضرائب عليهم فى عهد الخليفة المنصور أكثر من ذى قبل، وظهر سخط الفلاحين فى صورة سلسلة من الاضطرابات، وقد وقعت هذه الثورات تحت قيادة ألوية حمراء أو أعلام بيضاء، أعلام فرق الخوارج المختلفة أو تحت علم الشيعة الأخضر، وظل تاريخ إيران فى النصف الثانى من القرن الثامن الميلادى (الثانى الهجرى) والنصف الاول من القرن التاسع الميلادى (الثالث الهجرى) تخيم عليه أحداث ثورات الفلاحين الساخطين على العباسيين.

وكانت النتيجة الثانية لانتصار العباسيين تتمثل فى تفكك الفرق المذهبية والسياسية الإسلامية المختلفة، وإيجاد حدود فاصلة وواضحة بينهما، أى تعيين حد فاصل بين الفرق المختلفة الشيعة والخوارج من ناحية والمذاهب السنية من ناحية أخرى، وأصبح المذهب السنى بصورة حاسة وقاطعة المذهب الرسمى للدولة (دولة الخلفاء) ومع أن حكومة الخلافة العباسية كانت حكومة غير دينية شأنها فى ذلك شأن الخلافة الأموى إلا أنهم قد بذلوا جهدهم لإضفاء الطابع الدينى على سلطتهم، فجمعوا حولهم عددا من الفقهاء الذين كانوا يعتبرون الخليفة العباسى إماماً للعلماء والمجتهدين وعلماء الدين، وفى نفس الوقت أباد العباسيون فرقة الشيعة الكيسانية التى أيدتهم ومدت يد العون لهم إبان قيام الثورة، كما أبعدوا فرق الشيعة الأخرى عنهم، ولم يسلك الخلفاء العباسيون مسلك العنف مع أعضاء الأسرة العلوية طالما كانوا صامتين مسالمين وبعيدين عن أى نشاط، ولكنهم عينوا عليهم الرقباء الذين رصدوا أعمالهم وتحركاتهم، وكانوا يعتقلونهم حين تبدو منهم أية بادرة أو يسيئوا الظن بهم ولو لأمر تافه أو يطعمونهم السم.

بدأت فرق الشيعة المختلفة خلافاتها مع الخلافة العباسية، ولهذا السبب كانوا يحظون بتأييد الناس فى كثير من الأحيان.

والنتيجة الثالثة لانتصار العباسيين تمثلت فى عملية استعجام أو تفريس الخلافة، وكانت كلمة استعجام تعنى فى البداية فاقد النطق أو الاخرس (تعادل أو ترادف كلمة نمتسى التى كان الروس يطلقونها على الألمان) ثم أطلقت بعد ذلك على الإيرانيين أكثر من غيرهم، وكان العباسيون مدينين لكبار الدهاقين الإيرانيين، فكانوا قد قدموا لهم مساعدات كبيرة أثناء اندلاع الثورة ١٣١-١٣٢هـ = ٧٤٧-٧٤٩م وأراد العباسيون أن يردوا لهم جميل ما صنعوه ويعترفوا لهم بحقهم، ولذا فوضوا لهم تولى الإشراف على كثير من المناصب والدرجات الرفيعة فى الدولة.

ومنذ ذلك التاريخ اصطبغت السلطة بصبغة إيرانية (مع أن اللغة الرسمية والثقافة والدين كانت عربية) ونقلوا الكثير من السنن والتقاليد والنظم الحكومية للعصر الساسانى ، وقد أوجد هذا الأسلوب والسلوك مصالحة بين الدهاقين الإيرانيين والخلافة العباسية وسلاما بينهما ودخل كثير من الإيرانيين الذين كانوا يدينون بالزرادشتية الإسلام طواعية واختيارا، وقبلوا مذهب السنة والجماعة، وأصبح المذهب السنى منذ ذلك الوقت عقيدة الطبقات الإقطاعية فى إيران، وأصبح التشيع كعقيدة سياسية – وفى كثير من الأمور الاجتماعية – عقيدة للمعارضين والمخالفين. واستمر هذا الوضع قائما حتى نهاية القرن الخامس عشر (التاسع الهجرى) وتاسيس الدولة الصفوية.

* * *

الفصل الثانى

التعاليم والمناسك الدينية الإسلامية

تحدثنا فيما سبق عن الجانب التجميعى[1] للإسلام... ومع أن الإسلام قد ظهر فى عرب الشمال (الجزيرة العربية) فى بداية القرن السابع الميلادى (الأول الهجرى) فى مناخ اجتماعى بدوى إلى حد ما (كان المجتمع الطبقى قد بدأ فى الظهور والتكون آنذاك) وفى وضع ثقافى بدائى، إلا أنه استطاع أى يجتنب بصورة بيسر وسهولة عناصر من ديانات أقطار مجاورة - أكثر تقدما- أن الإمبراطورية البيزنطية وإيران. ومن ذلك وكما شوهد فى صور الإسلام، فى ديانات المجتمعات النامية، فقد بذلك جهود أقل للاهتمام بالأصوال الثابتة وأعطيت المناسك وقواعد الحياة الدينية أهمية أكبر.

كلمة إسلام (من الكلمة العربية "سلم" بمعنى الخضوع [لله] والطاعة. وبناء على هذا فإن كلمة "مسلم" و"مسلمان" تعنى الشخص الذى يطيع الله. وردت كلمة "اسلام" فى القرآن ثمانى مرات، كما ذكر بموازاة هذه الكلمة فى القرآن مصطلح "الإيمان" [أى اليقين بالنجاة و"الدين].

أما فيما يتعلق بالمصطلح الأخير [أى الدين] فللعرب ثلاث كلمات متشابهة الصوت تؤدى معانى مختلفة ولكل واحدة منها معنى مختلفا فى الأصل : الأول "دين" التى تعنى فى الأرامية - والعبرية معنى الحكم وحكم القضاءة. والثانى حكم المحكمة "دن" و"دين" فى الفارسية الوسطى التى دخلت العربية قبل الإسلام والتى تعنى كلمة "إيمان". لهذا السبب فإن كلمة "دين" تستخدم بمعانى مختلفة. ومن الممكن أن تطلق على كل دين بصورة أعم ولكنها تطلق غالباً على دين الإسلام.

---

(١) أى الاخذ من ديانات سابقة وجمعها وصهدها فى بوتقة واحد هى الإسلام.

وغالباً ما يطلقون على العقيدة الإسلامية "إيمان" ويوضحون مجموع الواجبات الدينية للمسلمين بكلمة "دين".

يعرف الشهرستانى كلمة "دين" تعريفا ينسبه إلى محمد (ص) وينقله على النحو التالى :

المفهوم الشامل للإسلام يعنى الأركان أو الأصوال الخمسة وهى أصول الدين الإسلامى والإيمان (حقيقة الإسلام) والاحسان أى فعل الخير المعنوى.

الإيمان يستلزم الاعتقاد والأقرار باللسان ويقترن بأداء الأعمال الطيبة.

تكون "ركن" الإيمان فى المراحل الأولى الإسلامية. وهذه الأركان عبارة : (١) الشهادة. (٢) الصلاة. (٣) الصوم (وهى كلمة عربية ومعادلها فى العبريه الوسيطة som. (٤) الزكاة – أو الإحسان الإجبارى. (٥) الحج إلى مكة والكعبة.

والركن الأول اى الشهادة والمقصود بهذه الجملة النطق بـ "أشهد إن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله. ونطق هذه الكلمة واجب على كل مسلم وتشتمل على أصلين أو مبدأين ثابيتين لا يتغيران : هما: أ- الأقرار بوحدانية الله وتوحيده، ب- الإقرار برسالة محمد (ص) وسناقش هذين الأصلين بصورة منفصلة.

اتضح أصل الوحدانية أو التوحيد بصورة مسهبة. يوضح الإسلام أنه لا إله إلا الله، وأن من يجيز وجود آلهة آخرين يكون مرتكبا للكبيرة وكما قلنا من قبل فإن عرب شمالى شبه الجزيرة قبل الإسلام كانوا يعتبرون "الله" ليس كإله واحد بل يعتبرونه الإلهة الأعلى المتعال. كلمة "الله" مشتقة من الكلمة العربية "الـه" بمعنى "الله" بصفة عامة. من الجذر السامى "ال" أو "إيل" التى تعنى فى اللغة العبرية eloah[1] وفى السريانية al aha eloha..

---

(١) الجمع "لوهيم elohim واستعمل المفرد فى التوراة وفى العهد القديم عند المسيحيين بمعنى (الله)

رفض محمد (ص) أصل التثليث المسيحى (واحد فى صورة ثلاثة أو تثليث الإله الواحد). هذا الأصل الثابت الذى لا يتغير فى المسيحية قد بنى على أساس من الفلسفة الصورية والاستنتاجية اليونانية يعتبره محمد (ص) امرا متناقضا (شخص واحد فى وجود ثلاثة أشخاص) ونقول بصورة أكثر وضوحاً أن محمدا يعتبر التثليث شركا. فالله بناءً على تعاليم الإسلام واحد لا شريك له، لم يلد ولم يولد ولم يكن له أبناء ذكورا أو إناثا هذه الأقوال تتافى تماما أصل التثليث المسيحى، والإسلام ضد الشرك. وعبادة الأوثان عند عرب الجاهلية الذين كانت لهم العديد من الآلهة ذكورا وإناثا. (سمّى الإسلام (الآلهة الكاذبين) المشركين بالأصنام والأوثان وأعلى تمييزا عن الإله الواحد الأحد أى الله).

وحسب تعاليم الإسلام فإن الإله (الواحد) موجود بذاته ولذاته وحى وسرمدى (لايزال) وصمد وهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم وهو رب العالمين، هو الملك القدوس، مالك يوم الدين، وهو خير الحاكمين، هو النور، هو الحق، هو الخالق، هو المحيى وهو المميت خلق الإنسان من علق، وهو الذى علم بالقلم، وهو أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد، هو القادر، وهو القوى، وهو العليم، وهو السميع وهو البصير.... الخ كما ذكرت فى القرآن أيضا الكثير من الصفات لله.

والإسلام كما فى المسيحية يصور الإله بصورتين : فهو من ناحية الإله المهيب المقتدر (الجبار) يهدد العاصين بالنار المستعره، ويخوف عدم المؤمنين بالخلود فى نار جهنم. وأن الله يضل من يشاء ويهدى اليه من أناب. وهو من ناحية أخرى الإله الرحمن الرحيم، غافر الذنوب الغفار الغفور، الواهب، الرزاق والودود.

وسنصادف فى القرآن اصطلاحات تتعلق بالإله تضفى عليه صورة ما وراء الطبيعة، وسنشاهد اصطلاحات أخرى تشبه الله بالإنسان وقيل إنه على العرش

استوى"[1]، وله أيدى (.. وقالت اليهود يد الله مغلولة" ولـــه عـــين (أعـــين) ولـــه وجه[2].... وهذا التصور يطابق المستوى الفكرى لعرب ذلك الوقت لأنهـم كـانوا يجسدون الإلهة فى الجاهلية بهذه الصورة. ولكن القرآن فى الوقت ذاته لـم يقـر صراحة قبول هذه المصطلحات بالمعنى الحقيقى أو المجازى والتشبيهى.

وحين دونت أصول الإسلام الثابتة فيما بعد (القـرن الثـانى حتـى الثالـث الهجرى فإن عددا قليلاً من المسلمين (وهم قلة من الحنابلة) كانوا يؤيـدون فكـرة التشبيه بينما كانت الغالبية ترفض ذلك.

وكما قيل بأن العقيدة الإسلامية أو عقيدة المسلمين فى الله قائمة على التوحيد المحض والإقرار بأن الله مصدر ومبعث كل شئ.

الفكرة الأساسية فى القرآن تقوم على الله ووحدانيته. وأنه هو المطلق موجود فى ذاته ولذاته. خالق العالم. أما فيما يتعلق بكيفية العلاقة بين الله والعالم وبين الله والإنسان وكيف تكون؟، فليس فى القرآن إجابة واضحة عن تلك الأسـئلة. ويبـدو أيضاً أنها لم تكن موضع اعتبار أو جديرة بأن يهتم بها النبى يؤمن الإسلام بوجود الملائكة ومنهم أربعة من الملائكة المقربين هم: هؤلاء الأربعة هم : جبريل الـذى نزل بالوحى على الأنبياء. ميكائيل الذى يوصل الرزق إلى جميـع الموجـودات، عزرائيل ملك الموت الذى يقبض الأرواح وإسرافيل ملك يوم القيامة الذى ينفخ فى الصور وتقوم القيامة. الملائكة ليسوا ازليين الله خالقهم، يعبـدون الله وأوفيـاء الله واسطة بين الله والناس . هذه الرؤى التى ذكرت للملائكة ليست خاصة بالإسـلام وليس من إبداعه وقد أخذت "فكرة" الملائكة وحتى أسماء الملائكة المقـربين مـن اليهود والنصارى ولكن الإسلام أنزل الملائكة منزلة أقل من منزلة الأنبياء بخلاف

---

(١) القرآن سورة ٢٠ آية ٥ وآيات أخرى. ٢- القرآن سورة ٥ آية ٦٤.

(٢) القرآن سورة ٥٤ آية ١٤. سورة ٢ آية ١١٥ وآيات أخرى.

ما كان عليه الأمر فى اعتقادات اليهود والنصارى. وكل إنسان يحرسه اثنان من الملائكة.

"ابليس" (تحريف للكلمة اليونانية "دياولس") أو الشيطان (العربية من الكلمة الحبشية "ساتانا") فى الفكر الإسلامى كما هو الحال فى روايات اليهود والمسيحيين "ملك" عصى ربه فلعنه الله وطرده وعلى هذا فإن القصة التى يذكرها المسلمون عن سب ولعن الله لابليس أصيلة وبديعة: فقد رفض ابليس تعظيم أعظم مخلوقات الله أى الإنسان فى الوقت الذى عظمه الملائكة الآخرون امتثالاً لأمر الله فأدخل الله ابليس النار (جهنم) وسيلحق به جميع العصاة والمذنبون.

يقبل القرآن قصة التوراة الخاصة بذنب وعصيان آدم وحواء اللذين أغواهم ابليس حتى ارتكبا الإثم، حين وسوس لهما ابليس ولهذا طردا من الجنة.

حافظ محمد (ص) على اعتقاد العرب الجاهلية بوجود أرواح متمردة - أى الجن. والجان فى الإسلام من مخلوقات الله خلقهم من "نار السموم" قبل أن يخلق البشر. وأسلم بعضهم وبقى آخرون كافرين.

استعار المسلمون فيما بعد من الزرادشتيه فكرة الاعتقاد بالشياطين. والشياطين هم أتباع أبليس وهم أعداء البشر والله.

وهناك ارتباط وثيق بين التعاليم الإسلامية عن محمد (ص) مع التعاليم الكلية المتعلقة بالأنبياء والكتب المقدسة التى أرسلها الله إلى البشر وتشاهد فى أديان أخرى. وحسب تعاليم الإسلام (التى أخذت غالبيتها من اليهود والنصارى. فإن الإسلام قد تفوق عليها وأضاف لها. وأنبياء الدرجة الأولى هو "رسل" قد أرسلوا إلى قوم أو قبيلة. والأنبياء العاديون (بالعربية . وبالعبرية نبى) كثيرون وهم يواصلون ابلاغ المواعظ والتعاليم التى بدأها الرسل.

ويعترف الإسلام بالرسل الذين ورد ذكرهم فى التوراة باسم الأنبياء المرسلين أو الدرجة الأولى وهم على النحو التالى : آدم، نوح، إبـراهيم، موسـى، عيسـى المسيح. وأضافوا اليهم من القصص الجاهلى أسماء ثلاثة أى شعيب وهود وصالح. ويقرون أن محمدا خاتم الأنبياء.

لا يستفاد من القرآن على أى وجه من الوجوه أن محمدا يعتبر نفسـه فـى منزلة أعلى من الرسل السابقين ويقر محمد بابن الأنبياء السابقين وبخاصة إبرهيم وموسى وعيسى هم اسلافه، ولكن المسلمين فيم بعد يعظمون ويجلون محمد كأعظم الرسل ويعتبرون إحترامه وتعظيمه احتراما للرسل الآخرين.

أخذت أسماء بعض الرسل الآخرين من التوراة؛ من العهد العتيـق (القـديم) لوط وأيوب وهارون وداود وسليمان والياس، واسحق ويعقوب ويونس وغيره. كما أخذ من العهد الجديد : زكريا ويحيى المعمدان، ومريم العـذراء. بعـض هـؤلاء الأنبياء التى وردت أسماؤهم فى القصص الإسلامى مذكورة فى الثورات بصـورة واحدة: مثل ذو الكفل باخنوخ وخضر مع الياس (خضر ألياس) وأصناف الاسـلام اسم الاسكندر المقدونى إلى قائمة أسماء الأنبياء العـاديين (نبـى) (الاسـكندر ذو القرنين) وكذلك جرجيس المسكين وذكروا فى النهاية وجود ٣١٣ ثلاثمائة وثـلاث عشرة نبيا وروسولا وما يقرب من ١٢٤ مائة وأربعة وعشرون نبيـا أو رسـولا عاديا. ويعتبر محمد (ص) أخر وأعظم الأنبياء والرسل وخاتم النبيين. لا يمكن أن يكون هناك نبى بعده. لم يدَّع محمد الاتيان بالمعجزات مع أنه لـم ينكـر ظهـور المعجزات من قبل الأنبياء السابقين وبخاصة عيسى. ولكن المسـلمين فيمـا بعـد تحدثوا عن معجزات لمحمد (ص) فى رويات تالية وذكر أسماء انبياء العهد القـديم فى القرآن أكثره مبنى على أساس ما ورد فى التلمود والمدراشا وأقله مبنى علـى التوراة. ولهذا هناك فرق بين ما ورد فى القرآن وما ورد فى روايات اليهود مـن

بعض النواحى. على سبيل المثال [ورد فى القرآن] أن ابرهيم أتى إلى الجزيرة العربية وبنى الكعبة البيت الحرام وأنه خلف ابنه إسماعيل خليفته المباشر وهو ابن السيدة (هاجر) . وإسماعيل طبقا لهذه الروايات القديمة أبو العرب. فيما يتعلق بـ عيسى المسيح (الاسم مأخوذ من "مشياخ" العبرية والتى ترادف الكلمة اليونانية "خريستوس" (أى الشخص الذى مسحوا على وجهه بالزيت المقدس تبركا) يتحدث القرآن عنه أكثر من حديثه عن الأنبياء الآخرين وبعض ما هو مذكور من سوانح فى القرآن يتطابق مع ما ورد فى الأنجيل عن طفوله المسيح ومن المحتمل أنه ليس منقولا عنه نقلا مباشراً.

من ناحية محمد (ص) فإن عيسى ابن مريم وأنه عبدالله، وواحد من ستة من الأنبياء المرسلين. كما يقر القرآن من ناحية أخرى بعذرية مريم وولادتها للمسيح وفى النهاية فإنه يعيد . جميع ما أورده الإنجيل تقريبا.. وحسبما ورد فى القرآن فإن حمل مريم لنطفة عيسى فى رحمها إنما نتج عن كلمة "كن" من الله.. يقول القرآن "إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه"[1] وقصة زكريا ويحيى المعمدان تتطابق مع ما ورد فى رواية الإنجيل.

ليس فى القرآن قصة صلب المسيح كما وردت فى الإنجيل ولكن القرآن يقول بدلا عن ذلك : إن اليهود كافرا يريدون قتله ولم يقتلوه فقد انجاه الله وصلبوا شخصا آخر شبيها به.

أثارت هذه القصة فيما بعد تفسيرات وتأويلات كثير لعلماء الدين المسلمين.

فهناك رواية تقول أن الذى صلب بدلا من المسيح هو "سيمون سيرناكى". يقر القرآن بعروج عيسى وينسب له العديد من المعجزات التى لم ترد فى الأناجيل

---

(١) القرآن سورة ٤ – آية ١٧١.

ولكنها موجودة فى "انجيل (منحول) عن طفولة المسيح"، من بين تلك المعجـزات، نطق عيسى بعد ولادته مباشرة وأنه ينفخ فى الطين فيكون طيرا ويهبـه الـروح الحياه الخ...

وكما ورد فى القرآن فإن عيسى قد بشر برسالة محمد (ص) ونبوته: وإذ قال عيسى بن مريم يابنى إسرائيل انى رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدى من التوراه ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد "فلما جاءهم بالبينات قالوا هـذا سـحر مبين"[1].

هذا القول فى القرآن مبنى على ما جاء فى انجيل يوحنا[2]. ورد فـى هـذا الانجيل أن عيسى (عليه السلام) وعد المؤمنين بـه أنـه سـيأتهم "باراكلـت" أى "الفارقليط" (ضده) أى المواسى أو (المعزّى).

اعتقد المسلمون أن هذه الجملة قد حرفت بدلا من كلمة (بريكلت) التى تعنى باللغة اليونانية أحمد ومحمد (ص) العربية.

ونظرا لأن عيسى قد مدح فى القرآن وأن القرآن قد ذكر مجيئه باسم باراكلت أو المواسى، فإن محمدا (ص) هو بريكلت.

نجم عن هذا أن المسيحيين، بعد أن فتح العرب سـوريا (الشـام) ومصـر، وأفريقيا الشمالية وأسبانيا بصفة خاصة. قد دخلوا الإسـلام طواعيـة واختبـارا. وبخاصة وأن الانتصارات العسكرية التى حدثت خـلال القـرنين الأول والثـانى الهجريين كانت قد رسخت فى أذهان المعاصرين الفكرة القائلة بأن الله ذاتـه هـو

---

(١) أحمد هو نفس معنى محمد، من الجذر "حمد" أى مدح اثنى على وعلى هذا المعنى فإن معنى احمد أى الممدوح و"محمد"

(٢) انجيل يوحنا باب ١٦، ٧.

حامى العرب (المهاجمين) وناصرهم.

وتقترب التعاليم الإسلامية الخاصة بالأنبياء مع أصل الوحى الإلهى الذى يصل إلى الأقوام عبر الرسل والأنبياء.

فقد ورد فى القرآن مثلا، أن الله قد أنزل من لديه صحفا وكتبا على إبراهيم وموسى ودواد وعيسى : أخذ موسى التوراة وأخذ داود الزبور وعيسى الأنجيل. ولكن طبقا لما أورده القرآن فإن الكتب السماوية التى أرسلها الله إلى اليهود والنصارى قد حرفت فيما بعد بأيديهم. ولم تبق على صورتها الأصلية. المسلمون يعتقدون أنه بالإضافة إلى هذه الكتب الأولية هناك كتب عشرة انزلت على آدم وخمسون كتاب على شيث وثلاثون كتابا على إدريس (تتبره التوراه "أخنوخ") وعشرة كتب على ابرهيم. مما يجعل مجموع الكتب المقدسة المنزلة أربعة ومائة كتابا ١٠٤ كتابا.

وفقا للتعاليم الإسلامية فإن هذه الكتب المنزلة جميعاً، تختلف عن القرآن فقط من حيث الشكل والصورة واللغة والترتيب والتنظيم. وأنها هى ذاتها متحدة مع القرآن متطابقة معه من حيث المحتوى والمضمون، ويستدل من هذا أن "كلام الله" أى القرآن موجود منذ الأزل وأن مضمونه كان يبلغ إلى الناس فى الأزمنة المختلفة عبر الانبياء. لهذا ظهر بعد ذلك القول بأن القرآن المنزل لم يكن مخلوقا[1]. من ناحية أخرى إذا كان الكلام الذى نزل على إبرهيم وموسى ودواد والمسيح لا يتفاوت من حيث المضمون مع ما ورد فى القرآن فإنه يمكن الاستنتاج بأن الإسلام لم يكن ديناً جديدا وأنه هو الدين الحقيقى والأزلى القائم على الوحدانية التى كان يبلغ بها الأنبياء المرسلون منذ العصور القديمة.

---

(١) ارجع إلى الفصل الثالث والثامن من هذا الكتاب.

أخذ المسلمون قصة المسيح الدجال (أو ضد المسيح) من المسيحيين. ولابد أن يظهر الدجال قبل نهاية الدنيا وأن يعمل خادما لابليس وأنه عدو لله ولعباد الله. وطبقا للروايات الإسلامية فإن الدجال مسجون ومقيد فى صخرة على شاطئ البلحر يقدم له الشياطين الغذاء[1].

وأنه سيظهر فى وقت يقوم فيه باجوج ومأجوج (وهم من القبائل الوحشية الصحراوية والتى ورد اسمهم فى التوراة ويعشيون فى أعماق آسيا) بتخريب وتدمير جدار كان قد بناه الاسكندر المقدونى لوقف عدوانهم.

وفى روايات مختلفة فإن الدجال سيظهر فى الكوفة أو فى منطقة يهودية فى أصفهان[2] أو فى خراسان وأنه سيبسط سلطانه على العالم كله وسيصيب جميع المسلمين بالإيذاء بصورة وحشية، وسيهدم جميع دور العبادة ولكن مدة حكمه لن تطول أكثر من أربعين يوماً، حيث يظهر المهدى ويقضى عليه ويقتله.

وسيُرسل المهدى من قبل الله وسيجدد فى الدين (كانوا يعتقدون فى البداية أن المهدى هو المسيح. ولكنهم قالوا فيما بعد أنه شخص آخر) عندئذ سيظهر المسيح للمرة الثانية حينئذ يبعث الموتى جميعا وتقوم القيامة الكبرى وتقوم المحكمة المهيبة للبشر جميعا للأحياء ولمن كان ميتاً. يفتح المسيح المحكمة ليعلن على الفور أنه لم يقل عن نفسه مطلقا أنه هو الله وأن المسيحيين قد حرفوا تعاليمه وأقواله. عندئذ ينهض جميع الخلائق الأحياء والأموات ويقف الجميع من المسلمين والكفار فى حضرة المحكمة الإلهية. حيث يعرض كتب الأعمال الخيرة والسيئة للبشر جميعا باستثناء الأنبياء والشهداء. ويوزن كتاب أعمالهم فمنهم من ثقلت موازينه ويدخل

---

(١) يبدو أن هذا القول انعكاس لأسطورة يونانية.

(٢) ذكرها الاصطخرى فى كتابه "المسالك والممالك" باسم "جهود ستان" أى أرض اليهود. فكلمه جهود فى الفارسية تعنى اليهود.

الجنة ومنهم من خفت موازينه فيسقط فى النار.

نعتقد كما يعتقد المسيحيون أن مكوث الموتى فى النار أو فى الجنة (بــرزخ) مؤقت وأن مصيرهم النهائى يتحدد يوم القيامة.

لا يختلف رأى الإسلام فى النار من حيث الماهية عــن رأى الزرادســتيين واليهود والمسيحيين كما انعكست فى فكر هذه الأديان ايضا المعتقــدات اليونانيــة القديمة والآشورية (فى قصة عشتر).

أخذ المسلمون مسمى النار من اليهود، كما أخذت كلمة "جهــنم" gehinnom العبرية يعنى "سهل هنم" وهو سهل قريب من القدس، وكلمة "جهين" من الأنجيــل. ويصورون النار على أنها تتكون من سبع طبقات ولها سبعة أبواب. خصصت كل طبقة منها لجماعة معينة من العصاة. تشكل كل طبقة من طبقات جهنم مكانا واسعا وكبيرا وأعلى، جهنم قنطرة رقيقة أحد من الشعرة، يعرف باسم الصــراط. علــى جميع الموتى عبور هذا الصراط يعبره الناجون والصالحون بيسر وحريــة حيــث يتسع لهم الصراط ويحتمل أن تكون كلمة صراط مأخوذة مــن الكلمــة اللاتينيــة stratum ستراتوم التى تؤدى نفس المعنى) أما الأثمون فإنهم يسقطون فى الخلاء اللانهائى . طرق عذاب جهنم متنوعة، ومتباينة لجماعات المذنبين المختلفة ولكــن النار تلعب الدور الرئيسى فى أنواع العذاب المختلفة.

لم يحدد القرآن بصورة قاطعة هل عذاب جهنم أبدى أم لا؟ اعتقد كثير مــن المسلمين فيما بعد أن عذاب جهنم لن يكون أبديا بالنسبة للمسلمين. وتكون رأى أو اعتقاد بالنسبة للبرزخ أو الأعراف. قد نفى الأشعرى أن يكون عذاب جهنم أبــديا ويستند فيما يراه على حديث نبوى "إن الله سيخرج الناس من نار جهــنم بعــد أن يحترقوا ويتفحموا".

وقد انتشر هذا الرأى النابل بعدم أبدية عذاب نار جهنم فى الفكر الإسـلامى فيما بعد (من المؤكد أن هذا بالنسبة للمسلمين).

ورأى المسلمين فى الجنة معتقد ثابت وأصيل (أخذ المسلمون كلمة الفردوس من الإيرانيين عبر اليونانيين. والمؤمنين الغلمان المغلدين الولدان الذين يخـدمون المؤمنين والحور العين فى الجنة). من ذلك موضوع شباب الجنة أو الغلمان الذين يخدمون المؤمنين والحور العين بيض الوجوه (والحور تعنى حور العيون).

نفى ردوزى رأى المستشرق G.sale [1] الذى يقول بأن موضـوع الحـور العين مأخوذ من الزرادشتيين. يعتبر المؤلفون المسلمين بأن الجنة حديقـة غنـاء يحفها الظل الظليل، ثمارها كثيرة وقطوفها وبها دابنة أنهار وعيـون وبهـا نخـل ورمان.

ولكن يجب القول أن الحديث عن الحور العين فى الجنة الذى ورد فى بدايـة نزول القرآن أى فى السور المكية ثم فى السور المدنية قد احترز عن ذكر أسمائهم. ولكن الحديث عن الحسان فى الجنة قد أسر قلوب جماعات المسلمين وظل حيا فى أخلاقهم فيما بعد.

تحدث القرآن بوضوح عن أن الجنة للرجال وللنساء على حد سواء وأن أهل الجنة يعيشون مع أزواج مطهرة. ولكن القرآن لم يبشر المؤمنين بالقرب من الله أو رؤيته مباشرة.

ويعتبر المسلمون النار والجنة وحور الجنة أمرا ماديـا أى أنهـم يقولـون بالجانب المادى والحسى لها. وللمسلمين فى عصرنا هذا نفس الرؤيـة فـى هـذا الموضوع ولكن عددا من المشرعين الحكماء والمدققين وبخاصة الصوفية اجتهدوا

---

(١) G.Sale "The karan, p.134

فى النظر إلى مناظر الجنة الحسية بصورة إيحائية. إذ قالوا إن للجنة صـــورتين : أحداهما حسية ومادية للطبائع الوضيعة، والأخرى روحانية للأرواح السامية النقية.

أحد الأصول الثابتة الإسلامية فى العصور الأولى القول "بالتقدير" كمـــا ورد فى القرآن وبناءً على هذا الأصل فإن الله قد خلق الخلق بأفكارهم وأعمالهم الخيرة والشريرة فقد قدر أصلاً النجاة والفلاح لجماعة والسقوط والهلاك لجماعة أخـــرى "وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله.. ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون"[1].

ولكنه فى نفس الوقت يهدد العصاة ومن لا إيمان لهم بالعذاب الأبدى وأنهـــم فى جهنم خالدون. والقضاء الذى يبدو فى هذا الموقف (أى الذى يعنى وأنكار حرية الإنسان من ناحية مسؤوليته عن أعماله وإيمانه فى نفس الوقت) قد أمكن فهمه فيما بعد.

ومنذ ذلك الوقت فإن أصل التقدير قد سبب بحوثا ودعوات كبيرة فى الإسلام ولكن هذا الأصل فى عصر محمد (ص) وخلفائه الأوائل كان سلاحا مناسباً لبنـــاء الدولة الإسلامية الوليدة.

وطبقا لهذا الأصل فإن رسالة محمد (ص) ونبوته وسلطته ومنزلته السياسية فى المدينة ثم فى سائر أنحاء الجزيرة العربية واستقرار حكومة خلفائه من بعده قد حددت وقدرت منذ الأزل. انتهى هذا الأصل إلى القول بالقدر (القدرية) كان الإيمان بالقدر خلال الفتوحات كان دافعا ومحركا لشجاعة وقوة المجاهدين (أى المجاهدين فى سبيل الدين). لقد حدد الله من قبل لحظة موت كل شخص منذ الأزل. ولاينبغى أن لا يخيف أى خطر المجاهدين فى المعركة، فما هو مقدر ســيقع فـــى لحظتـــه المقدرة.

---

(١) سورة يونس آية ١٠٠.

إلا أن نتحدث عن التشريعات والمناسك الدينية والفرائض الأخلاقية للإسلام وكما قلنا من قبل فقد احتلت هذه المناسك ذات الصبغة الدينية فى بداية الدعوة الإسلامية مقاما ساميا قبل مبادئ الشريعة وأصولها الثابتة.

ذلك أن أركان الإسلام الخمسة يحتل التوحيد والإيمان بنبوة محمد ورسالته الركن الأول وهو مرتبط بالأصل الثابت للشريعة "كماتيك" (الذى لا يتغير). والأركان الأربعة الأخرى التى سنتحدث عنها تشتمل على رسوم التشريعات والقواعد الأخلاقية وهى (الصلاة، الصوم الزكاة والحج).

الركن الثانى للإسلام هو الصلاة التى يجب أن تؤدى طبقا لقواعد محددة فى ساعات محددة من الليل والنهار وأن تؤدى فى المسجد كلما كان ذلك ممكنا. يمكن أن تؤدى الصلاة فى المنازل وفى الخلاء أيضاً. تقترن الصلاة بحركات خاصة (رفع الأيدى – الركوع، السجود وغير ذلك). وتترابط كل حركة فى الصلاة بأداء كلمات وتسمى "ركعة" والصلاة تتراوح ما بين ركعتين وأربع ركعات حسب الوقت من الليل والنهار وأن تكون الصلاة نحو الكعبة المقدسة فى مكة (أى القبلة).

وترتيبات أداء الصلاة على هذا النحو : أن يكون للشخص المسلم "سجادة أو فرش تؤدى عليها الصلاة وأن يفرشها.. فى المسجد أو المنزل أو فى الهواء الطلق بشرط أن يكون طاهرا أى ليس نجسا فالصلاة وفرش السجادة والصلاة ممنوعة فى المسلخ ودورات المياه وغير ذلك ممنوع.

يقف المسلم على السجادة وينوى الصلاة أما بصوت عال أو فى نيته بأنه سيؤدى التى ينتو بها أداء لفرض الله ثم يؤدى المسلم الصلاة حسب الطريقة التى أقرها الإسلام.

وكانت الصلوات تؤدى فى البداية ثلاث مرات فى اليوم والليلة وهذه النقطة واردة فى القرآن. ولكن الأمر استقر فيما بعد على قاعدة كلية بأن يؤدى الصلاة

خمس مرات فى اليوم. هذه الصلوات الخمس فى اليوم والليلة عبارة عن: صــلاة الصبح أى قبل شروق الشمس ركعتان، ٢- صلاة الظهــر (منتصــف اليــوم): ٤ ركعات . ٣- الصلاة الأخرى (أى صلاة العصر) قبل قدوم الظلام، فــى الفتــرة الممتدة من منتصف اليوم وغروب الشمس ٤ ركعات. ٤- صلاة المغرب (أى بعد غروب الشمس ٣ ركعات. ٥- صلاة العشاء (أى صلاة الليل. صلاة ما قبل النوم والتى تكون غالباً بعد صلاة المغرب بساعتين وهى ٤ أربع ركعات.

ينادى المؤذن للصلاة فى المسجد وقت كل صلاة، ثم يعلن المؤذن دون تأخير إقامة الصلاة. وكلمات الإقامة هى نفس كلمات الأذان.

أهل السنة يعلنون قيامة الصلاة مرة واحدة (باستثناء الأحناف) ولكن الشيعة يؤدونها مرتين.

توصى الكتب الدينية المؤمنين بأن كل شخص يريد أداء الصلاة فى المنزل أو فى الخلاء وليس فى المسجد أن يؤدى دعاء الإقامة فى بيته أو فى الهواء الطلق إذا لم يصل فى المسجد ورفع الأذان للصلاة والأقامة واجبة قبل كل قيام أية صلاة وكذلك قبل صلاة الجمعة فى المسجد الجامع.

يجب على المسلم أن يؤدى فرائض الوضوء والاغتسال قبل الصلاة . وهناك نوعان من الاغتسال والوضوء :

١- الوضوء وهو اغتسال جزئى قاصر على غسل الوجه واليدين حتى المــرفقين والرجلين حتى الكعبين وأن يكون ذلك قبل كل صلاة.

٢- الغسل أى غسل البدن كاملا وذلك للطهارة من الجنابة ويجب أن تصاحب النيــة الوضوء أو الاغتسال وأن يكون أداء ذلك من أجل الله (وليس من أجل أى شــئ آخر).

ومفهوم النجاسة فى الإسلام تم توضيحه بدقة فى التعاليم الإسلامية . النجاسة

مفهوم يختلف عن عدم الطهارة الجسمانية ويجب أن يستفاد من الماء الجارى فى الاغتسال والوضوء. وكان بكل مسجد حياط أو صحن للوضوء به ماء جار أو نافورة مياه. فإذا لم يوجد الماء يجوز التيمم من صعيد طيب أو رمال أو تراب. وتؤدى صلاة الجمعة فى أيام الجمع فى المسجد وعلى المسلمين جميعا حضورها وأداءها وتؤدى صلاة الجمعة فى مسجد مخصّص لأداء هذه الصلاة ويسمى المسجد الجامع، حيث يلقى الأمام خطبة الجمعة من فوق المنبر حيث تتم الدعوة للحاكم الإسلامى ولجماعة المسلمين وتقترن الخطبة بالمواعظ.

ولايمكن أداء صلاة الجمعة حسب الفقه الحنفى إذا كان عدد المصلين أقل من أبعين مصليا [٤٠]. كانت النساء سابقا تؤدين صلاة الجمعة فى المسجد (ومن المؤكد أنهن كن يؤدين الصلاة فى موقع خاص فى المسجد أو من وراء ساتر وقد غطّين رءوسهن ولا يزال هذا الوضع ساريا فى إيران حيث المذهب الشيعى. ولكن النساء من أهل السنة فى آسيا الوسطى لا يحضرن إلى المسجد أثناء الصلاة ويؤدين الصلاة فى المنازل. يوم الجمعة عند المسلمين يوم لأداء صلاة الجمعة أو صلاة الجماعة فقط وليس يوم عيد وراحة (بخلاف السبت عند اليهود والأحد عند المسيحيين) فالمسلمون يفتحون متاجرهم وأعمالهم بعد أداء الصلاة من يوم الجمعة ويقومون بأعمالهم اليومية المعتادة.

ويعترف الإسلام رسمياً بالإضافة إلى الصلوات المذكورة بالأدعية القلبية والمناجاة وتؤدى تلك المناجاة فى أى وقت ليلا ونهارا (ويرجح الليل).

تفترف هذه الأدعية عن الصلوات المفروضة بأنها يمكن أن تؤدى بأية لغة أو بكل بيان. وتأدية هذه الأدعية مستحبة وليست واجبة.

الركن الثالث من الإسلام هو الصوم الذى يجب أن يؤديه المسلمون فى شهر رمضان لمدة ثلاثين يوما، ويختلف عن صيام المسيحيين. فالصوم عند المسلمين لا

يعنى الامتناع عن فلان أو هذا النوع من الطعام بل هو أعم من ذلك فهو يعنى الامتناع التام عن كل أنواع الطعام والشراب والامتناع عن كل اللذات والشهوات منذ الفجر وحتى الليل أى منذ أن يتبين الخيط الابيض من الخيط الأسود من الفجر وفى مقابل ذلك أحل للمسلم فى الليل كل ما حرم عليه بالنهار، فيستطيع أن يتناول أى نوع من الغذاء. ويجب مراعاة ذلك طوال شهر رمضان.

أمر القرآن بهذا الصوم فإن كان الصائم مريضا أو على سفر، فعدة من أيام أخر يجب على المسلم أداءها، وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين عن كل يوم لم يصمه وإطعام فقراء. النساء الحوامل والرضع والأطفال الذين لم يبلغوا الحلم يعفون من أداء الصوم. كما يستطيع المرضى والعجزه والمسنون من الرجال والنساء أن يقدموا الصدقات للفقراء تعويضا عن الصوم ولكن كثيراً من المسنين وحتى الصغار يؤدون فريضة الصوم.

من الممكن أن أداء هذا ليس صعبا على الأغنياء الموسرين لأنهم يستطيعون أن تناول الطعام أثناء الليل مرتين وان يستريحوا أثناء النهار وأن يشغلوا وقتهم بقراءة القرآن فى المنزل أو فى المسجد وينامون. ولكن رمضان بالنسبة للحرفيين والمزارعين والفقراء والعبيد والمرتزقة لأعمال الزراعة والخدم وبخاصة إذا كان رمضان قد تصادف مع فصل الصيف. من المؤكد أن رمضان يكون شديد الصعوبة لأن الحرارة فى أيام الصيف تتراوح ما بين ٣٠ وأربعين درجة فى الظل ويجب عليهم الصيام مع العطش الشديد دون تناول قطرة ماء.

ينتهى شهر رمضان بعيد الفطر أى الأول من شوال والأيام التالية له حيث تقام الاحتفالات مصحوبة بمظاهر العظمة وبتشريعات ورسوم كثيرة فى المساجد والمنازل.

وفى الإسلام هناك صيام واجب وصوم مستحب فى كل وقت من العام.

الركن الرابع من الإسلام هو الزكاة أو الصدقة الإجبارية، وقد حددها القرآن للمسلمين، كما كان المسلمون فى بادئ الأمر يعدون الزكاة صدقة يجب على الجماعة الإسلامية أن تقسمها بين الفقراء والأرامل والنساء اللائى فقدن المأوى واليتامى والمساكين والعجزة. ولكن منذ ذلك الوقت الذى تأسست فيه الجماعة الإسلامية فى المدينة (لم يكن مفهوم الجماعة الدينية والدولة أى القدرة والسلطة الدينية والمادة قد تحددت) فإن الأموال التى كانت تجمع من المسلمين كزكاة كانت توضع فى يد الدولة العربية الإسلامية.

ولم يمض وقت طويل حتى قامت الدولة الأموية (أى زمن الخلفاء الامويين ٦٦١-٧٥٠، ٤١هـ - ١٣٢هـ) وتبدلت إلى دولة غير دينية قامت تلك الدولة بصرف جزء يسير من أموال الزكاة فى مصاريفها من الأمور الخيرية ومساعدة الفقراء وصرفت الجزء الأكبر فى سد احتياجات الدولة.

وبهذه الطريقة فإن الزكاة التى كانت صدقة إجبارية تؤخذ من المسلمين تبدلت إلى نوع من الضرائب.

خصائص الزكاة عبارة عن : يدفع المسلمون البالغون فقط الزكاة ، ولا يمكن أن يؤدى لأى من أتباع الديانات الأخرى.

وتقدر عائدات العقار والتجارة والصناعة بمقدار ١/٤٠ أى ٢,٥ فى المائة وتقدر عائدات تربية المواشى والحيوانات والصيد بمقدار لا يتجاوز ١٢% فى المائة. وفى إيران فى الأزمنة المتأخرة من القرون الوسطى (أى منذ القرن الثالث عشر الميلادى) فرضت ضرائب باهظة بدلاً من الزكاة مثل ضريبة "التمغا" (وهى كلمة مغولية) وهى ضرائب فرضت على التجارة والصناعة وضرائب على المواشى والصيد وغير ذلك.

أجاز الإسلام بجانب الصلاة والصوم المفروضة صلاة وصوما تطوعيا واعتبرها الإسلام مستحبة ويوصى بها. كما أوصى الإسلام بموازاة الزكاة الإجبارية بالصدقة المستحبة والتطوعية. ويعتبر المسلمون المؤمنون هذه الصدقة مفيدة فى تطهير الروح ونجاتها، ويؤدونها غالبا يؤديها المسلم أما وحده للفقراء وبخاصة الدراويش أو يؤديها الاقطاعيون والتجار والموسرون بصفة عامة، ويخصصون الأموال والأرض وغيرها كأوقاف للمساجد والمدارس والمؤسسات الخيرية كالمستشفيات والملاجئ ودور الأيتام وبيوت ونزل المسافرين وغيرها ويعتقدون أن مثل هذا الفرغ من الصدقات والإعانات من الممكن أن تكفر عن ذنوبهم وتنجيهم من عذاب جهنم.

الركن الخامس هو "الحج" بالعبرية Hag أى زيارة مكة المكرمة والكعبة. والحج واجب مرة واحدة فى العمر، لكن للقادرين ومن استطاع إليه سبيلا، أى الأثرياء والأشخاص البالغين. والحج ليس فرضا على الفقراء والعجزة والنساء والعبيد وبصورة عامة على الأشخاص الذين لا يستطيعون الانفاق على إنفسهم ، ومع هذا فإن كثيراً من الفقراء والنساء يؤدون مراسم الحج.

ويتم الحج فى عيد الأضحى، وعيد الأضحى أحد عيدين اثنين كبيرين فى الإسلام. هذا العيد مرتبط بقصة بناء حرم الكعبة على يد النبى ابرهيم عليه السلام ووضع جبريل الحجر الأسود. وهناك أماكن مقدسة متنوعة على مقربة من مكة (عرفات، بئر زمزم، المزدلفة، منى وغيرها) وترتبط مراسم الحج بحماسة ابرهيم وابنه إسماعيل.

ولكن ثبت الآن أن بعض مراسم الحج بشبه المراسم التى كان يؤديها العرب قبل الإسلام إيان العصر الجاهلى الذى نسى معناه البدوى فى عصر محمد (ص).

والإسلام قد حافظ على الكعبة والحجر الأسود وابقى عليهما فيجب أن يكون

لذلك تفسير ينطبق وروح الإسلام بهذه الطريقة تبدلت الكعبة القديمة وأضحت معبدا لله الواحد.

ومعروف فى الإسلام أن آدم (عليه السلام) هو الذى بناها وأن إبراهيم هـو الذى جددها وأعاد بناءها، ليحتلها بعد ذلك عبدة الأصنام التى طهرها محمد (ص) فى نهاية الأمر من الدنس والشرك.

يتم الاحتفال بعيد الأضحى فى العاشر من الشهر الثانى عشر من الهجرة أى شهر ذى الحجة وللمسلمين فقط الحق فى الاحتفال بهذا العديد بل أن السفر إلى مكه والمدينة والإقامة فيهما قاصر على المسلمين وحق من حقوقهم فقط.

ولكن عددا من الأوربيين استطاع فى القرن التاسع عشر أن يدخل إلى مكـة فى صورة مسلمين (أول شخص أوربى ألمانى كان بوركهارت وقد وطئت قدمـه مكه عام ١٨١٤م) وقد استطاعوا السفر إلى مكة كمسلمين وكان من بينهم "سـنوك هور كرونيه، المستشرق الهولندى الذى استطاع أن يقدم أفضل وأحسن شرح تناول فيه وصف مكه.

ومناسك الحج حافظت الكعبة على طابعها البدوى البسيط، ولكن عبد الله بن الزبير قام بعمل غير موفق وأراد تجديد بناءّ الكعبة وأدان معاصروه ما قـام بـه وأدانوه كبدعة آثمة ولم يجرؤ أى شخص بعد ذلك على تغيير الكعبة أو تبديل بنائها الذى يقوم وسط صحن مربع مستطيلى ولم يرد أن شخص أن يغير هذا البناء إلـى بناء مجلل وأكثر عظمة.

ومما هو جدير بالذكر أن الطراز المعمارى للكعبه لم يتأسى به المسلمين فى بناء المساجد أو يقلدونه.

من عادة المسلمين أن نتوجه قوافل الحج من كل ناحية ونتوجه صوب مكـه

يستمر ذلك حتى اليوم السابع من شهر ذى الحجة، ويتجهون قبل الذهاب إلى المدينة حيث قبر الرسول وأحيانا يتجهون إلى بيت المقدس لزيارة مسجد قبة الصخرة حيث يعرج محمد ترافقه الملائكة (إلى السماء).

والحاج الذى تطأ قدمه الميقات [وهى أماكن مخصوصة] فى الأرض المقدسة من شبه الجزيرة العربية يرتدى ثياباً خاصا تسمى ملابس الأحرام. والإحرام ثياب مكونه من قطعتين من القماش البسيط، القطعة الأولى تربط بحزام فى وسط الحاج والثانية قطعة قماش أخرى يضعه الحاج على كتفه ويمضى على هذا النحو برأسه عارية (حاسر الرأى إلى مكه، والمراسم التالية جزء من تشريفات زيارة الكعبة : زيارة وادى منى، الوقوف بعرفات (١٢ ميلا من مكه) حيث يلقى أمام مكه المواعظ (٩ ذى الحجة)، السعى من المزدلفة إلى منى (جريا) ورمى الجمرات على الشيطان فى أماكن ثلاثة ثم تقديم الذبائح فى منى [حمل أو ثور أو خروف أو ماعز] تذبح هذه الذبيحة فى صباح العاشر من شهر ذى الحجة لا فى منى وحدها بل وفى جميع أقطار العالم الإسلامى. والمناسك (والمراسم) النهائية لفريضة الحج عبارة عن الطواف سبع مرات حول الكعبة وتقبيل الحجر الأسود ثم يتجه الحجاج بعد ذلك إلى مقام ابراهيم حيث يؤدون الصلاة فيه. ويشربون الماء من بئر زمزم، وبعد ذلك يسعون بين الصفا والمروة (تبتى الصفا والمروة) وتنهى مراسم الحج بزيارة الكعبة فى الثانى عشر من شهر ذى الحجة ويعود الحاج بعد ذلك إلى بلده – ليحرز بعد ذلك لقبا محترما وهو لقب "حاج" حاجى.

وفى مقابل الحج الأكبر، هناك الحج الاصغر ويعرف باسم "العمرة" وهى عبارة عن زيارة مكة فى تواريخ غير تاريخ عيد الأضحى. وفى العمرة تؤدى جميع مراسم الحج الأكبر باستثناء نحر الذبائح والعمرة ثواب ويعد عملاً مستحبا ولكنها من حيث الثواب لا تعادل الحج الأكبر (شأنها شأن زيارة المدينة) أوجب الإسلام على المسلم واجبا دينيا آخر رغم أنه لا يعد من أصول الدين وأركانه

الخمسة ولكنه يجعل مكانته ليست قليلة الأهمية فى التاريخ الإسلامى. هذا الواجب هو "الجهاد فى سبيل الدين" أو الغزو.

نجد أساس (نطفة) هذا الموضوع فى القرآن فى السور المدنية. ظهرت فكرة الجهاد فى مراحل الفتوحات العربية (تقريبا ٦٣٢ حتى ٧٥١م/ من ١١ حتى ١٣٤هـ واحتلت أهمية جديدة وأصبحت آلة وعُدة سياسات الفتوحات للخلفاء ودافعها.

ومع أن رغبة الخلفاء فى التوسع ثم ما نجم عن ذلك من حروب وما تبعها من حروب بين الدول الإسلامية وبين الدول غير الإسلامية مما أصابها فى تخريب فإن تلك الحروب كانت لها دوافعها الاقتصادية والسياسية وأن الدين قد لعبا دوراً تالياً (ثانوياً) هامشيا ومع هذا فإن أصل الجهاد قد قننه علماء الشريعة الإسلامية تدريجيا وطبقوه فى الحروب المذكورة.

طبقاً لهذا الأصل فقد قسمَّ العالم إلى منطقتين : "دار الإسلام" أو "دار الدين" ودار الحرب أطلق مصطلح "دار الإسلام" على كل دولة يحكها حكومة إسلامية وتدار وفقاً للشريعة الإسلامية (حتى ولو لم يكن أكثر سكانها من المسلمين).

فى البداية كانت حدود "دار الإسلام" هى الحدود النهائية لدولة الخلافة حيث تفرض سيطرتها ثم أطلق بعد ذلك على سائر الدولة الإسلامية.

أما "دار الحرب" فهى جميع الأقطار التى تضم مواطنين غير مسلمِين (كفار) أو يكون سكانها من المسلمين ويحكمها حكام كافرون[1].

---

(١) فى رأى كثير من الشرعين الإسلاميين وبخاصة فى عصرنا الحديث والمعاصر فإنه لا يمكن إطلاق مصطلح "دار الحرب" على البلاد الإسلاية التى احتلها الكفار (لأن أسلوب الحكومة غير الإسلامية لتلك البلاد أمر غير عادى، ولكن إذا حدثت ولم تكن هناك مقاومة للمحتل فيمكن إطلاق ذلك.

وهناك بعض المشرعين الإسلاميين يضيفون تقسيما آخر فيطلقون مصطلح "دار الصلح" على بعض البلاد. وهى بلاد غير إسلامية، تدار بأيدى حكومات غير إسلامية، ويعتبرونها أراض تابعة تؤدى الخراج للدولة الإسلامية.

فى القرون الوسطى كان مثال ذلك جورجيا وبلاد النوبة فهى من وجهة النظر الإسلامية فى حالة حرب مستمرة مع دول غير إسلامية أى (دار الحرب) ويمكن عقد هدنة مؤقتة معها لمدة عشر سنوات[1].

يحدد الفقه الإسلامى أنواعاً مختلفة من الكفار، الأول بمعنى "غير الشاكرين وغير المقرين بالحق" أى غير الشاكرين لعطاء الله ونزول الوحى. ولكن هذا المصطلح أصبح يعنى "عديم الإيمان وغير المسلم وغير المؤمن" يعامل الفقهاء المسلمون "أهل الكتاب، معاملة رفيقة رقيقة بصورة واضحة كثيراً.

أطلق مصطلح أهل الكتاب فى القرآن على اليهود والنصارى والصائبة، لأن كتبا أنزلت عليهم فى أزمان غابرة. والصائبة مصطلح مبهم إلى حد ما. ثم جرت بعد ذلك بحوث حول أى الأشخاص يمكن أن يطلق عليه هذا المصطلح . من الجائز أنهم الحنيفيين أو العارفين (الفنوستيين) أو فرقة الأسانيين (ماندائيان). أو بعبارة أخرى "المغتسلة فى العراق" الذين يتواجدون فى عصرنا هذا أيضاً.

يجيز الفقه الإسلامى اتباع أسلوب التعايش والمعايشة والمدارة. مع أهل الكتاب، بشرط خضوعهم وطاعتهم وأن يعتبروا أنفسهم تابعين للدولة الإسلامية وأن يدفعوا الجزية (ضريبة غير المسلمين).

هذا النوع من الكفار الذين يعيشون فى الأقطار الإسلامية يطلق عليهم "أهل الذمة" يشكلون جماعة خاصة. هم أحرار فى عقيدتهم الشخصية، ولكن ليست لهم

---

(١) يمكن أن تمتد فترة تلك الهدنة.

حقوق سياسية، كما أن حقوقهم المدنية محدودة إلى حد ما، فإن شق غير المسلم هذا عصى الطاعة وتمرد يجب الجهاد ضده. كما يجب مثل ذلك مع الكفار الآخـرين، وقد طبق هذا كله وسريعا على الزرادشتتين والهنود (البوذيين).

ومن الناحية النظرية فإن أهل الكتاب فقط يمكن أن يعدون من أهل الذمـة، وليسوا المشركين وعبادة الأصنام.

تعبير الشريعة الإسلامية المشاركة فى الجهاد أمرا واجبا علـى المسـلمين وبخاصة على القادرين على القتال. وعلى هذا فإن المشاركة فـى الجهـاد ليسـت إجبارية على الفقراء غير القادرين على إعداد الجياد والسلاح والذين لا يستطيعون كف أيديهم عن السعى على المعاش والعجزة والمرضى والشيوخ والنساء والعبيد.

بحثت المذاهب الفكرية المختلفة للفقه الإسلامى الإجابة عن سؤال مفاده هـل مفهوم الجهاد يشتمل على كل حرب ضد الكفار؟ (يعتقد أبو حنيفة مؤسس المـذهب الحنفى بذلك) أم أن المقصود بالجهاد هو الدفاع حين يهاجم الكفار المسلمين؟ (رأت المذاهب الفقهية الأخرى ذلك ويبدو أن ذلك كان رأى محمد (ص).

ولكن نظراً لأن أكثر المسلمين السنة فى هذه الأيام من أتباع أبى حنيفة فـإن مفهوم الجهاد حاليا يشتمل على كل حرب مع الكفار غير المسلمين.

الفت فى الفكر الإسلامى عن الجهاد فيما بعد مؤلفـات عديـدة. إذا حـذفنا مواضع الاختلاف فيما بينهما، يمكن تحديد المواضيع الأصلية بينها: (الإمام ويرمز به هنا إلى رئيس الجماعة الإسلامية (الدولة الإسلامية) حين يبدأ الحرب ضد الكفار يجب عليه أولاً أن يطلب منهم الدخول فى الإسلام. وعليه أن يقوم بهذا العمل مرة واحدة. فمثلاً إذا كانت هناك حرب مع دولة غير إسلامية . البيزنطيون على سبيل المثال منذ القرن السابع حتى القرن التاسـع الميلاديـين وتلـك حـرب مسـتمرة

ومتكررة، فليس على الحاكم أن يرسل فى كل مرة الدعاة لحضهم على الدخول فى الإسلام.

وحين تبدأ الحرب مع الكفار، يكون الاختيار بين حـالات ثلاثـة. يسـتطيع الكفار المذكورون الدخول فى الإسلام، ويصبحون فى عداد "أخوة فى الـدين" وإذا حدثت بينهم حرب بعد ذلك، عندئذ لن يكن ذلك جهاداً لأن المبـدأ الأصـلى فـى الإسلام يؤكد على المسلمين أن لا يقتتلا بعضهم بعضا، إلا فى حالة واحدة وهى أن يكون أحد الطرفين على غير حق.

من المؤكد أن سير الأمور لم يكن على هذا النحو من ناحية التنفيذ.

٢- الحالة الثانية : أن يرفض الكفار الدخول فى الإسلام، ويظلوا مستمسكين بدينهم ومع هذا يعتبرون أنفسهم من اتباع الدولة الإسـلامية. وأن يعترفـوا بعـدم المساواة بينهم فى الحقوق ويعتبرون أنفسهم أقل منزلة ويؤدون الجزية خاصة ثـم سائر الضرائب المفروضة ويصبحون من أهل الذمة.

أما فى الحالة الثالثة والأخيرة ولم تُعد هناك وسيلة أخرى، فعلى (المسلمين) الجهاد ضد الكفار وبدء الحرب ضدهم حتى النهاية.

والقواعد الأصلية للجهاد التى اتفق عليها الفقهاء المسلمون (هناك الكثير من القواعد الجزئية التى أوجدت المذاهب الإسلامية المختلفة حلولا مختلفة لها) علـى النحو التالى :

أثناء الجهاد ضد الكفار فى "دار الحرب" يمكن قتل الرجال، ولا يمكن قتـل المسنين والأطفال والنساء. ولا يجوز قتل الرهبان الذين تحصنوا فى دور عبادتهم والزهاد. أما إذا كانوا يقضون حياتهم فى صوامع إحـدى المـدن يجـوز قـتلهم. ويستطيع جيش الإسلام أن يقتل الرجال الذين لم يقبلوا الخضوع والطاعة من قبـل

ولم يعترفوا بهم، على أنهم من أهل الذمة، كما يستطيعون أسرهم، وأسر النساء والأطفال جائز ويكونون جزءاً من الغنائم، وقد أوضحت السورة الثامنة من القرآن موضوع غنائم الحرب وطريقة اقتسامها[1]. كان قادة الإسلام يقرأون هذه السورة قبل بدء القتال حتى يبثوا الحمية والنخوة فى قلوب المحاربين.

مفهوم الغنائم أو الغنيمة الحربية : هو كل أنواع الأموال المنقولة التى تقع فى يد المسلمين أثناء الجهاد. ولكنى استثنى من ذلك الأراضى التى كان يجب أن تؤول مليكتها لجماعة المسلمين، أى أن تكون تابعة للدولة.

وعلى هذا فإن الغنيمة الحربية تتكون من الصيد ومواشى وجياد وأموال مختلفة، وذهب وفضة ومسكوكات، وملابس، منسوجات أو أسرى سواء من الرجاء والنساء كانت الغنائم الحربية تقسم على النحو التالى : كان نصيب الفارس فى البداية ثلاثة أضعاف نصيب المشاه وراكب الجمل، لإن ما يملكه العرب من الجياد قبل الإسلام كان قليلا (فى المراحل التالية من الفتوحات وكثر امتلاك العرب للجياد) كان سهم الفارس ضعف سهم المشاه، أى اثنان للفارس وواحد للمشاة.

يجنب قبل التقسيم الخمس من الغنيمة لأخلاف النبى وصحبه واليتامى والفقراء وغيرهم. وكان هذا الخمس عمليا سواء كان عينيا أو نقدا يكون تحت سلطة رئيس الدولة. ويقسم الباقى على النحو الذى سبق ذكره. وكان الأسرى يقسمون كجزء من غنائم الحرب.

حقا كان للإمام من الناحية النظرية، لا أن يقسمهم كجزء من الأسرى، بل له الحق أن يعفو عنهم أو أن يبادلهم مع أسرى المسلمين أو أن يطلق سراحهم دون مقابل. فى البداية فإن الشق الثالث أو الحالة الأخيرة لم تطبق مطلقا وأن حدثت فى

---

(١) سورة الأنفال.

المراحل الأخيرة من العصور الوسطى إلا أنها كانت نادرة.

وطبقا لما كان متبعا (على الرسم) فإنهم كــانوا يعتبــرون الأســرى غيــر المسلمين عبيدا ويقسمونهم بين الجنود، وارتبطت الحالة الاخيرة للجهاد بـالمعلم أو الظاهرة التى بقيت مدة طويلة فى النظام الاقطاعى لدول الشرق الأوسط والأدنــى، باعتبارهم عبيدا. وسنتحدث عن الوضع القانونى للعبيد فيما بعد – حين نتحدث عن الفقه الإسلامى.

فرض الإسلام على المؤمنين الاحتفال بالعيدين الكبيرين – عيد الفطر وعيد الاضحى [عيد الغدير من الاعياد الكبرى الإسلامية].

وهذه الأعياد فضلا عن أنها أيام راحة وإقامة للصلاة الخاصة فإنهــا عيــد سعادة وفرح.

يتم الآن الاحتفال بهذه الأعياد (العيدين) ثلاثة أو أربعة أيام. كما ظهر بــين المسلمين تدريجيا أيام لها أهمية ثانوية كذلك. تقام فى هذه الأيام صــلوات خاصــة وحفلات الدعاء ولكن تعطل الأعمال فقط أثناء أداء المراسم الدينية. من بين ذلــك: الأيام العشرة الأولى من شهر المحرم – أىالشهر لأول من السنة الإسلامية – حيث تقام محافل العزاء فى ذكرى استشهاد الإمام الحسين (ع). وفى يوم الثانى عشر من شهر صفر بناء على بعض الأقوال، وفى يوم السابع عشر من شهر ربيع الأول كما تقول الشيعة وهو يوم ميلاد النبى محمد (ص)، ويوم السابع والعشرين من شــهر رجب بداية البعثة النبوية (بعثة محمد (ص)) و٢٨ من شهر رجب (ليلة المعــراج) معراج محمد (ص)، و٢٧ من رمضان أو "ليلة القدر" التى نزل فيها الوحى علــى محمد بالقرآن [التى أنزل فيها القرآن) وفيها أيضا حدد مصير كــل إنســان فــى السماوات من قبل الله. وفيها يستمع الله تعالى إلــى مطالــب عبــاده ودعــواتهم ويستجيب لهم. لهذا فإن الأتقياء يقيمون هذه الليلة ويقرأون القرآن فــى المســاجد

ويبتهلون إلى الله بالدعاء وللشيعة أيضاً أعياد أخرى.

وأشير الآن فى عجالة إلى عبادات الإسلام الأخرى : عادة الختان موجـودة أيضا فى الإسلام كما كانت سائدة عند اليهود، ويعد ختان الـذكور علامـة علـى اعتناقهم الإسلام. وناقش فقهاء الإسلام ختان الذكور من أتباع الـديانات الأخـرى البالغين الذين دخلوا فى الإسلام هل ختانهم واجب أم لا واختلفوا فيما بينهم، فنحن مثلا نعلم أن الختان لم يكن مطلوبا فى القرن الثامن الميلاد (القرن الثانى الهجرى) من سكان آسيا الوسطى الذين أسلموا لم يكن المسلمون يختنـون الوليـد الحـديث بخلاف ما كان عليه اليهود، وإنما كانوا يؤجلون إجراء عملية الختان حتـى سـن السادسة أو الثالث عشر أو الخامسة عشر (وقت بلوغ الذكور). يستطيع كل مسـلم القيام بعمل الختان.

نحن نعلم أن الإسلام أباح تعدد الزوجات. فالمسلم الحر أن يتـزوج فـى آن واحد أربع زوجات زواجاً شرعياً[1] فضلا عن عدد غير محدود من الجـوارى ولا يستطيع العبد أن يتزوج أكثر من اثنتين. ولأن الطلاق أمر سهل فإن الرجل يستطيع فعليا أن يتزوج عدداً كبيراً أى أن يطلق عددا ويتزوج عددا آخر جديـدا. فالإمـام الحسن "مثلا" وهو الابن الأكبر للإمام على (ع) والامام الثانى للشيعة كان يتـزوج كثيرا فى شبابه ثم كان يطلقهم بعد ذلك حتى أنه تزوج ٧٠ سبعين إمـرأة. ولكـن يجب أن نتذكر أن الإسلام لم ينشئ مبدأ تعدد الزوجات فقـد كانـت تلـك العـادة موجودة بين العرب والإيرانيين (واليهود القدامى) قبل الإسلام، بل على العكس من ذلك فإن الإسلام قد حدد هذه العادة القديمة وقيدها ومنع الرجل من التزوج من أكثر من أربعة فى آن واحد.

---

(١) سورة النساء آية ٣ وما بعدها.

وأبقى الإسلام فى نفس الوقت عن بعض أشكال الزواج القديم والمهجور الذى كان سائداً بين عرب الجاهلية حتى القرن السابع الميلادى (الأول الهجـرى) مثـل زواج المجتمع الأبوى، وألغى الإسلام مبدأ تعدد الأزواج. أخذ المسـلمون فكـرة عزلة النساء وإيجاد حرم لهن (أى جزء خاص للنساء) وكذلك استخدام الخصى من الرجال للخدمة فى الحرم من الإيرانيين.

ويجب القول أن بعض آيات السورة الرابعة من القرآن أى سوة النساء تفضل الزوجة الواحدة على تعدد الزوجات "وأن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا مـا طاب لكم من النساء، مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم إلا تعدلوا فواحدة".[1]

نفهم من تلك الآية : أن القرآن وأن أجاز تعدد الزوجـات، إلا أنـه فضـل الاكتفاء بزوجة واحدة. بخاصة وأن المسلمين حاليا يرفضون مبدأ تعدد الزوجـات ويؤيدون الاكتفاء بواحدة، وأدان الإسلام مبدأ قتل البنات الذى كـان سـائدا فـى الجاهلية.

كان تعدد الزوجات من الامتيازات التى امتاز بها الأغنياء وكبار الرجـالات ويكتفى المسلمون فى كثير من الأوقات بالزوجة الواحدة.

انتشرت فى القرون الوسطى عادة ملك الجوارى اللائى كان ما يتفق علـيهم رسميا (مهرهم) قليلا. وقد بطل هذا الأمر عمليا فى جميع الأنحاء.

وفرض الإسلام قيودا على الزواج بين الأهل (والأقارب). كما قرر الإسلام عدم التساوى بين الرجل والمرأة فالقرآن يقول : "الرجال قوامون على النساء بمـا فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من أموالهم"[2]. وكانت تلك العقيدة أو هذا

---

(١) سورة النساء أية ٤.

(٢) سورة النساء أية ٣٤.

الرأى سائداً فى القرون الوسطى ليس فى الإسلام فحسب بل بين اتباع سائر الديانات الأخرى. كما أوصى الإسلام الزوج بحسن معاملة الزوجة ولكن يحق للزوج أن يعاقب المرأة غير المطيعة (الناشز) وأن يضربها إذا لزم الأمر.. يقول القرآن "واللاتى تخافون نشزوهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن.." ولكن دون أن يكون الضرب مبرحا . الطلاق سهل نسبياً.

يجيز الشيعة النكاح المؤقت أو الصيغة أو النكاح لمدة معلومة.

ومع هذا فإن الإسلام يجعل المرأة فى منزلة أدنى من الرجل أو كائن أدنى من الرجل؟ لا يمنع الإسلام النساء المؤمنات والأطفال المسليمن عن أداء واجبهن تجاه الله[1].

ولكن القرآن يضرب المثل الصالح بأمرأتين قد بلغتا حد الكمال: الأولى آسيه أو أمرأة فرعون، والثانية مريم ام عيسى. فقد ورد فى القرآن عن مريم[2] : " وإذا قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين. وأضيفت إليهن بعد الإسلام، السيدة خديجة أول زوجات الرسول وعائشة "أم المؤمنين" وفاطمة ابنة النبى وزوجة على بن أبى طالب كنساء مقدسات ثم اضيفت سيدات أخريات فيما بعد إلى السيدات المقدسات من بينهن رابعة (القرن الثانى الهجرى) وفاطمة المعصومة اخت الإمام الثامن للشيعة على بن موسى الرضا، ومرقدها ومدفنها فى مدينة قم (ايران) وهو مزار كبير. وعلى هذا نرى مكانا للسيدات بين الأولياء والقديسين المسلمين .

فيما يتعلق بدفن الميت فإن الإسلام أوجب الإسراع فى دفن الجثمان كلما كان

---

(١) فى الترجمة الفارسية "يمنع" المترجم العربى.

(٢) سورة آل عمران آية ٤٢.

ذلك ممكنا، أما فى نفس يوم الوفاه أو يوم بعدها علىالأكثر، ويجب أن يغسل المتوفى وأن يكفن وأن نؤدى عليه الصلاة التى تعرف باسم صلاة الميت (صلاة الجنازة) وأن يقرأون القرآن له ثم يوضع فى تابوت (ثم يحمل على نقش) ويحمل إلى القبر وأن يسيروا مسرعين فى الطريق إلى دفنه ويدعون ويقولون "لا إله إلا الله" ويضعون الميت مع تابوته فى القبر (على قدر قامة الإنسان) يكون التراب رطبا ناعما، وطريقة أخرى أن يخرج الجثمان (الجنازة) من التابوت وأن يدفن بالكفن وأن يوضع على جانبه الأيمن حتى يكون وجهه نحو القبلة، ويضعون فى القبر ورقة كتبت عليه آيات من القرآن وبخاصة "بسم الله الرحمن الرحيم".

فى القرون الوسطى كان كثير من المسلمين الاتقياء يوصون بوضع أشياء أخرى فى قبورهم طبقا لمعتقداتهم.

فى القرن الثانى عشر الميلادى "السادس الهجرى"، كتب أسامة بن منقذ الأمير العربى – الشامى كتاب خاطرات جديرة بالاهتمام، يقوله فيه إن والده كان مشغولاً طوال عمره بنسخ القرآن وأوصى بوضع أربع عشرة نسخة من القرآن الذى نسخه ابان حياته فى قبره.

وأوصى بايزيد الثانى السلطان التركى (العثمانى) المتصوف (حكم من ١٤٨١ حتى ١٥١٢/ ٨٨٦ حتى ٩١٨هـ) أوصى أن يوضع معه فى قبره الصندوق الذى يحتوى على التراب والغبار الذى جمعه ابان جهاده والتى حملتها ملابسه أثناء جهاده ضد الكفار ومشاركا فى الغزوات. كان هذا منتشر طوال القرون الوسطى كدليل على ما قدمه من خدمات دينية. لا يحيز الإسلام البكاء على الميت. ومع هذا فإن العادات الجاهلية كانت أقوى من الأوامر الدينية.

والناتحات الباكيات حرفة وصنعة موجودة فى كثير من الأقطار الإسلامية وبخاصة فى إيران، يسمح الإسلام للمسلمين بزيارة قبور موتاهم وبخاصة مزارات

أولياء الله. وهناك عادات ومراسم وآداب لزيارة أهل القبور جرى حديث كثير عنها فيما قبل عن تعظيم الأنبياء، إلا أن تعظيم أولياء الله وإجلال مقابرهم والاحتفالات بهم لم يكن موجودا فى المراحل الإسلامية الأولى. بينما كان هذا الإجلال سائدا بين أتباع الديانات الأخرى (بين المسيحيين مثلا) ثم راج وانتشر بعد ذلك بين المسلمين.

ماهو ممنوع من الغذاء عند المسلمين أقل مما كان عند اليهود. وحرم القرآن فقط شرب الخمر وأكل لحم الخنزير تحريم تاما. كما حرم ومنع أكل لحوم الطيور الجارحة والميتة والمنخنقة والمؤودة وكل حيوان لم يذكر اسم الله عليه حين ذبحه، أو ذكر اسم اله كاذب عليه حين الذبح.. أو بعبارة اخرى لابد أن يذبح حسب الشريعة الإسلامية. ولكن تلك الموانع أو الممنوعات لا تحتل أهمية كبير لأنها إذا لم تكن موجودة فإن الشخص لن يرغب فيها وانتشر الامتناع عن أكل لحم الخنزير فى الأقطار الإسلامية ومن بينها إيران. ولكن الأمر يختلف بالنسبة لشرب الخمر . ولم يوفق المتعصبون المسلمون مطلقا يوافق على منع شرب الخمر أو تداوله بيعا وشراءً وبخاصة فى إيران وآسيا الوسطى، بين أيدينا شواهد تاريخية وكتب ومصادر أدبية عديدة تثبت أن شرب العنب فى تلك الأقطار المذكورة كان يشرب كل يوم فى بيوت الأثرياء وعلية القوم. وإذا كنا نستثنى من ذلك الفقراء الذين كانوا يمتنعون مخيرين عن شرب الخمور. فإن المتدينين والعباد يستنكفون من شرب الخمور.

نقف قليلاً أمام دور عبادة المسلمين ومعابدهم "المسجد هو المعبد الأصلى والأساس للمسلمين". وطبقا لما يروى فإن أول مسجد بناها الرسول الصلاة لجماعة محمد (ص) كان فى المدينة بجوار بيته. لم يكن هذا المسجد نموذجا يحتذى فيما بعد لبناء المساجد . والمسجد الذى أصبح نموذجا ظهر فيما بعد فى عصر الأمويين – فى الفترة الممتدة من القرنين السابع والثامن الميلاديين الموافق الأول والثانى من

الهجرة. وشارك فى تشييده أساتذة من البيزنطيين دعوا لإنجاز هذا .

طبق الأساتذة البيزنطيون[1] الطراز المعمارى اليونانى، وتعلم العرب هذا الطراز فيما بعد وأجروا تعديلا عليه، وتبدلت بعض الكنائس المسيحية إلى مساجد، وغيروا البناء من المشرق إلى ناحية الكعبة.

ونظرا لأن ذهاب المسلمين إلى المسجد الكبير خمس مرات فىاليوم كان أمرا صعبا وبعيدا، فقد ظهرت مساجد صغيرة فى الأحياء والقرى خاصة بالصلوات اليومية، وحيث أنه لم يكن هناك فى بداية الأمر سوى مسجد واحد كبير فى كل مدينة مخصص لصلاة الجمعة وعرف باسم مسجد الجمعة او المسجد الجامع.

فقد ظهرت مساجد صغيرة فى كل الأحياء والقرى يؤدى فيها الصلوات الخمس اليومية.

فى إيران، فى القرون الوسطى، كانت هناك بالإضافة إلى المسجد الجامع مساجد فى كل حى يجتمع فيه سكان الحى لإقامة الصلوات. وظهرت فى المراحل المتأخرة من القرون الوسطى عدد من المساجد الجامعة ومئات من المساجد الصغيرة فى كل مدينة بالإضافة إلى المصليات المنزلية، التى أقامها الموسرون وعلية القوم. وجدت المساجد الجامعة فى بداية الامر فى المدن فقط.

ولكن شيدت مساجد جامعه فيما بعد فى بعض القرى الكبيرة (أى منذ القرن العاشر الميلادى – الرابع الهجرى – كما ذكر ذلك الجغرافيون العرب، وفى كل مكان لا يوجد به مسجد جامع يستطيع المسلمون أداء صلاة الجمعة (مع ضرورة

---

(١) دعا الخليفة الأموى الوليد الأول بن عبد الملك فى عام ٧٠٩-٩١هـ هؤلاء الأساتذة لبناء المسجد الأموى الكبير مكان كنيسة يوحنا المقدس فى دمشق التى كانت قد خربت. وبقى من هذه الكنيسة البوابة الجنوبية مع نقش حجرى باللغة اليونانية.

وجود أربعين فردا كحد أدنى) يستطيعون أداء الصلاة فى مسجد الحى او فى الهواء الطلق أن لم يوجد مسجد. ويؤدى سكان الصحراء صلاة الجمعة غالبا فى الهواء الطلق لعدم وجود المساجد ولابد من التوجه نحو القبلة لأداء الصلاة.

ويوجد المحراب فى كل جامع أو مسجد قرية ويكون جداره الخلفى نحو الكعبة أى نحو مكه دائما.

ولبعض المساجد الكبرى أكثر من محراب. كان المسلمون فى بداية الأمر عليهم أن يولوا وجوهم شطر المحراب. ويعتبر المسلمون المحراب مكانا مقدسا، كما يحترم المسيحيون محراب الكنيسة ويجتهدون فى تعظيمه : والمحراب سقف أو قبو من جدار مقوى منحنى مستطيل على شكل نصف دائرة أو كثير الاضلاع زين بالآيات القرآنية. ثم وضعوا الشمعدانات فى مقابل المحراب ولكن بعد منتصف القرن الثامن الميلادى (الثانى الهجرى) . ثم ظهرت بعد ذلك الشموع والقناديل (كلمة يونانية) تشير إلى نفوذ المسيحية، وعلى الناحية اليمنى من المحراب مكان أو كرسى مرتفع اى المنبر الذى يصعده الإمام أو الواعظ وله عدة درجات. يقول الإمام خطبة الجمعة من أعلاه حين الصلاة.

يوجد المنبر فقط فى المساجد الجامعة، ولا توجد منابر فى مساجد الأحياء وهذا ما يميز المسجد الجامع فقط عن سائر المساجد.

فى مدن آسيا الوسطى وبعض مناطق إيران مساجد خاصة كانت للأعياد ولها صحن كبير وواسع. يؤدى فيها المسلمون فى المدينة صلاة العيدين أى عيد الفطر وعيد الأضحى.

وبمرور الوقت ظهرت طرز معمارية عديدة للمساجد. فى إيران يكثر نوعان من الطراز المعمارى. النوع الأول أدخله العرب الفاتحون معهم إلى إيران. ويمتاز هذا النوع من الطراز المعمارى بالطراز التقليدى للمساجد العربية الأولى (فى

سوريا المسجد الأموى بدمشق الذى يعود إلى القرن الثامن الميلادى – الثانى الهجرى وفى مصر مسجد عمرو الكبير فى الفسطاط – القرن الأول الهجرى) وفى العراق مسجد الكوفة الكبير – القرن الهجرى الأول.

أمتاز هذا النوع من المساجد فى تلك الممالك وفى إيران بصورة عامة لوجود صحن كبير مربع أو مستطيل يحيط به فى أطرافه عدد من الايوانات والدهاليز وبه أحواض ونافورات مياه للوضوء. وموضع الصلاة مفتوح على هذا الصحن . ومتصل به وغالباً ما يكون مُغطى كما توجد أعمدة كثيرة ومحراب ومنبر. ويربط موضع الصلاة بالصجن عبر أسقف مقوسة على أعمدة.

أقدم نموذج لهذه المساجد فى إيران عبارة عن مسجد الخليفة المهدى فى الرى القريبة من طهران (نهاية القرن الثانى الهجرى) الذى لم يبق منه سوى انقاض (يابه اش)، مسجد تارى خانه فى دامفان (القرن الثالث الهجرى) مسجد نائين الجامع (القرن الرابع الهجرى) مسجد دماوند (القرن الخامس الهجرى) وغيرها.

أما بالنسبة للنوع الثانى من هذه الأماكن(المسجد – المدرسة – المرقد) فنشاهد فيها الطراز الساسانى المعمارى القديم. فى هذا النوع من المساجد يشكل الجزء المسقوف من المساجد القسم الأعظم، يعنى القسم المقدس من المسجد مع المحراب والمنبر ويكون بناء صغيرا مربعا أو مثمنا لا أعمدة له وفوقه قبة. هذه القبة إما أن تكون مخروطية، مدوره شلغمى الشكل أو على شكل شرائح البطيخ أو مستطيلة بالشكل بها ايوان مرتفع تحت سقف مدور أو مقوس. لهذا الايوان باب يفتح على الحرم الايوانى الشكل ولكنه صغير جداً من حيث الأبعاد.

وتوجد فى أطراف الحرم أحيانا أماكن للصلاة تقسمه عدة أعمدة وفى الحرم أعمدة دقيقة.

ينتهى الايوان الكبير عبر صحن مربع الأضلاع أو مستطيل إلى حرم

المسجد هذا الصحن عبارة عن حوض للوضوء، وعلى أطرافه توجد ايوانات غالبا ما تكون مكونة من طبقتين، كما يشاهد أربعة من الايوانات العالية كل واحد منهـا في ضلع من هذا الصحن [أحد هذه الايوانات هو مدخل الحرم).

ومساجد هذا النوع؛ هى المسجد الجامع فى تبريـز وكلبايكـانى وقـزوين واردستان ومسجد كوهر شاد فى مشهد (القرن التاسع الهجرى) ومسجد الصفويين فى اردبيل (القرن العاشر الهجرى ومسجد مشاه زيباى فى اصفهان (بداية القـرن الحادى عشر الهجرى) وغيرها من هذا النوع.

الصور والرسوم المذهبة وتصوير ائمة الإسلام غيـر جـائز فـى الفكـر الإسلامى ويعتبر الفكر الإسلامى تصور الله والإنسان وسائر الموجـود، بصـورة عامة عبادة للأوثان (شركا). لهذا السبب لانجد صور فى المساجد، في حين نجـد كثيرا من الزينات على الجدار والايوانات والمنابر والمحاريب والزينات عبارة عن أشكال مطرزة لأعشاب وصور هندسية وكوكبية الشكل تتخللها كتابـات جميلـة وكتابه عربية لآيات القرآن الكريم (بالخط الكوفى أو النسخ، الثلث وغيره) ويعـم الاستعانة فى هذه الزينات بقطع من الآجر والحفر على الحجر أو الحجر الجيرى .

منذ القرن الثانى عشر الميلادى (السادس الهجرى) وحتى القرن الرابع عشر الثامن الهجرى استخدم فى تزيين الجدران والأواوين (الايوانات) والقباب سواء فى إيران أو فى الأقطار الغربية الكاشى والموزابيك المتعدد الألوان مع كتابات بديعة. كما زينت المحاريب والمنابر بوسائل الزينة الفخمة والصور المحفورة على الحجر والخشب والاجور والمرمر أو بالكاشى المرصع أو القطع الـلالاءة. والمحاريـب المخصصة بالحجر الجيرى والمزينة برسوم بارزة محفوظة فى أصفهان وأبرقـو وبسطام وغيرها (مطرزة بالفسيفاء ذات الألـوان البديعـة) والمحـراب المـزين بالرسومات والطرز بالفسيفاء البارزة واحد من القاعات الجانبية لمسجد الجمعة فى

أصفهان الذى أهداه السلطان المغولى أو لجابتو جدير بالاهتمام والعناية وكان ذلك عام ١٣١٠/٧١٠هـ.

والمحراب الجميل والذى يمتاز بدرجة عالية من الفن فى كاشان ويرجع إلى عام ١٢٢٦م/٦٢٣هـ ولا يزال باقيا بها.

ويشاهد فى إيران كثيراً نوع آخر من الأماكن الدينية التى هى مرافد ومزارات يشيدونها على مدافن أئمة الشيعة وأخلافهم (أبناء الأئمة) وأولياء الله الأخرين وهى مزارات أو مساجد صغيرة ذات قباب. وتنتشر فى كثير من الأماكن.

وأقيمت فى كل مسجد فى زمن قديم مآذن (أو مناره) وهى شبيهة بالأبراج التى يصعد إليها المؤذن لأداء الآذان، داعيا المسلمين لأداء الفريضة الدينية ظهرت المئذنة لأول مرة فى العصر الأموى بالشام، وللعلماء والباحثين أراء مختلفة حول هل أخذت فكرة المئذنة فى الأصل من الغرب (الأحجار التذكارية اليونانية) أو من إيران أو من البوذيين (الرأى الأخير مشكوك فيه) والفن المعمارى لهذه المآذن مختلف بين المسلمين.

واحدة من أقدم تلك المآذن (المنارات) والتى لا تزال باقية هى منارة أو المئذنة الدائرية (الملوية) فى سامراء القريبة من بغداد (القرن الثالث الهجرى) وارتفاعها خمسون مترا بشكل مخروطى مقطع وسلمها من الخارج ملفوف كحلقات الحبة أقدم المنارات (المآذن) الباقية فى إيران على هيئة البرج الثمن الأضلاع وأجمل نوع من هذه المآذن، تلك المئذنة الباقية فى مدينة غزنة (النصف الأول من القرن الحادى عشر الميلادى).

كما يوجد مثل هذا النوع من المنارات فى دامغان وسمنان وأصفهان وأماكن أخرى. والنوع المتأخر من المنارات أبراج دقيقة ورفيعة وعالية ودائرية (مديدة،

مدوره) بطبيعة القسم الأعلى منها كثيراً. ومثل هذا النوع من المنارات فى أصفهان منارة مسجد سيل (القرن السادس الهجرى)، وهــروان منــاره (القــرن الســابع الهجرى)، سربان منار (القــرن الســادس – الســابع الهجــرى) وارتفاعهــا ٤٤ مترا(أربعة وأربعون مترا) وغيرها.

وهناك أحيانا أيضا منارات ثمانية الأضلاع من اسطوانية (فى الأسفل اضلاع ثمانية والقسم الأعلى مدور).

وفى تلك المآذن – المنارات منارة د "جهل دختران منار(٥٠١هــ) وزيــار منار (القرن السادس – السابع الهجريين) وغيرها فى أصفهان.

داخل المناره سلم دائرى ثعبانى وفى أعلاه شرفة صغيرة تسمى بالفارســية كلى دسته. وكما هو متبع فقد زين المسلمون المنارات بالأجر الملون، ثم زينوهــا بعد ذلك بقطع القيشانى – الفسيفساء).

وأحياناً ما كانوا يشيدون منارتين على مدخلى ايوانى المسجد والآن أصــبح رفع الآذان فى إيران من أعلى المئذنة فى طى النسيان، ورفع الآذان الآن من داخل ايوان المسجد ولهذا فإنه يوجد داخل المسجد مكان مرتفع قليلا. ولا تزال المنارات موجودة للزينة فقط.

كانت المدارس فى الإسلام ولا تزال تلعب دوراً بارزاً.

وجد نموذج للمدرسة الإسلامية الخاصة (المتوسطة أو العالية) التــى كانــت تدرس العلوم الدينية والفقه بصورة عامة والتى سميت"بالمدرسة" فى الناحية الشرقية من دولة الخلافة (آسيا الوسطى وخراسان) فى القرن الرابع الهجرى، ثم انتشــرت بعد ذلك فى الناحية الغربية.

يقول أكاديميين و.و.بارتولد أن التنظيم الداخلى المسيحى السريانى له تــأثير

قليل فى تنظيم فى المدرسة الإسلامية[١] وفى مقابل رأى و.و.بارتولد فإن أسلوب حياة (بهاره) البوذيين الذين كانوا يعيشون فى الصوامع كانت لها تأثيرها فى نظام المدرسة الإسلامية والاحتمال الأقوى أن تنظيمات ونمط حياة آسيا الوسطى قد أثرت فى تنظيمات المدارس الإسلامية[٢]. ولكن لا يمكن أثبات ذلك. كان المدرسة محل إقامة ومحل درس. وكان الطلاب يبثون فى حجرات خاصة بالمدرسة ويستمعون إلى دروس المدرسين ويقرأون الكتب المقررة المختارة. وكان يجب على الطلاب أن يعيشون حياة زهد وتقشف. وكان دخول السيدات إلى المدرسة ممنوعا، أما الطلاب المتزوجون فكانوا يستطيعون التغيب يوما فى الأسبوع من المدرسة وذلك لرؤية زوجاتهم وبيوتهم، لم يكن من حق الطلاب القيام بأعمال جسمانية، ويتم التدريس باللغة العربية. وكان موضوع الدرس بصفة عامة هو الشريعة والفقه الإسلامى وقراءة القرآن وتجويده والتفسير ودراسة الأحاديث وغير ذلك. كما كانت تدرس العلوم غير الدينية فى بعض المدارس. وكان تعليم الصرف والنحو وفقه اللغة والمنطق وغير ذلك من العلوم الأساسية التى تدرس فى المدارس. ليست هناك مدة محددة أو معينة للتدريس، وكان بإمكان الطلاب أن يظلوا فى المدارس حتى نهاية العمر يدرسون ويتعلمون. ويجب على الطلاب فى غالب الأمر أن يتكلفوا بأسباب معيشتهم ويعدون غذاءهم.

كانت للمدارس وقف مثل المساجد أى أموال غير منقولة تدر عائدا (من قبل المزارع وما بها من فلاحين يعيشون على أراضيها . حدائق ومزارع عنب

---

(١) أشهر المدارس العالية السريانية المسيحية (الأسطورية) فى القرون من الخامس حتى التاسع الميلادى فى نصيبين (بين النهرين العليا وجنديسابور خوزستان.

(٢) حين فتح المسلمون آسيا الوسطى وبلخ كان يغطى تلك المناطق (القرن السابع والثامن الميلاديين) عدد كثير من البوذيين والماثويين. وظل المانويون يعيشون فىتلك المناطق حتى القرن الحادى عشر الميلادى الخامس الهجرى.

والطواحين والسواقى، وفى المدن – الدكاكين والأوساق، ويتم صرف دخل هذه الموقوفات بكامله على المدرسين والخدم كما يتفق على إصلاح وتعمير وترميم هذه الأبنية. وطراز بناء هذه المدارس مختلف فى أقطار العالم الإسلامى المختلفة.

كان طراز بناء المدرس فى آسيا الوسطى وإيران هو نفسه طراز بناء المساجد الجامعة بها : أى صحن مربع الأضلاع أو مستطيل يحيط به الإيوانات – وكانت من طبقتين غالبا مع ايوانات أربعة مرتفعة.

لأن ايوانات أطراف الصحن بها حجرات، وفى أضلاع الصحن أماكن الدرس. وفى البداية كانت المدارس فى تلك المناطق يجاورها خانقاوات الدراويش، ولكن بمرور الوقت حدث فصل بينهما. وكان اجتماع المدرسة والمسجد ومع المسجد الجامع غالبا امرا موجودا فى إيران وآسيا الوسطى.

يسمون الملسمون من يؤمهم فى الصلوات اليومية وصلاة الجمعة ويقف أمام الصفوف يسمونه "الإمام".

كان محمد (ص) أثناء حياته فى المجتمع الإسلامى بالمدينة (٦٢٢-٦٣٢ هو نفسه أمام الجماعة).

فى عصر الخلفاء الراشدين وفى العهد الأموى كان يقوم بأمامة المصلين فى صلاة الجمعة فى المدينة (العاصمة) (فىالمدينة أولاً ثم فى دمشق، شخص يفوضه الخليفة). وكان الولادة أو التابعون يقومون بهذا العمل فى أراضى الخلافة. وكان يتولى قادة الجيوش إمامة الجماعة. فقد كانوا يعتقدون أن الجماعة الإسلامية الدينية والدولة العربية واحد لا يتجزأ. ولاوجود لأية جماعة دينية خاصة ولكن ممثلىالدولة يتولون قيادة القيام بالمهام والشعائر الدينية الإسلامية.

ظهرت جماعة الفقهاء فى العصر العباسى. وكانوا يعدون جماعة مطاعة

مسموعى الكلمة فى التشريع الإسلامى والقوانين حافظين للقرآن. لا يمكن تشبيه الفقهاء من الناحية الدينية بالأساقفة أو الرهبان المسيحيين. لم يحظ الفقهاء (فى الإسلام بأية نفحة إلهية خاصة، وليست لهم صفة القداسة وليس لهم وحدهم حق إقامة الشعائر الدينية ولا يستطيعون العيش فى رهبنة وانعزالية عن الناس كما أنهم ليست لديهم قدرة على محو الذنوب.

ولكن مع هذا فإن جماعة الفقهاء قد لعبت المجتمع الإسلامى نفس الدور الذى كان للقساوسة أو علماء الدين المسيحيين. ويطلقون على الفقهاء أحيانا (من قبيل التجاوز اسم .. الروحانيون المسلمون). والأصح أن يطلق عليهم اسم جماعة المشرعين والقانونين. من الناحية النظرية فإنه يمكن لأى فرد يعرف قواعد الصلاة وعلى معرفة قليلة باللغة العربية يمكن له أن يكون إماما فى الصلاة. ولكن فى العصر العباسى اسندت مهام امامة المساجد إلى أفراد معينين.

ظهرت لكلمة الأمام تدريجيا ثلاث معانى على النحو التالى :

١- الإمام عند السنة هو رئيس الجماعة الإسلامية (رئيس منتخب اسما) ورئيس الدولة الإسلامية وهو فى نفس الوقت يحتل مكانة دينية عالية وكذلك غير دينية. وعلى هذا فالامام هو الخليفة. ويسمى الإمام - الخليفة بكلمة "الامام الكبير" وتسمى منزلته باسم "الامامة الكبرى" فى مقابل الإمام الذى يقود المصلين فى المسجد أثناء الصلاة. ويسمى مؤسسو المذاهب الفقهية السنية أيضا باسم "الإمام الكبير".

٢- الإمام والامامة عند السنة امامة وراثية. ومن آل محمد وآل صهره على (ع) زوج ابنته فاطمة (ع). وتمنح له الامامة ورئاسة الجماعة الإسلامية والدولة الإسلامية لا من قبل الناس بل تمنحها له الإرادة الإلهية.

٣- أمام المسجد الذى يقود أو يؤم المصلين فى المسجد الصلاة يسمون الامام الصغير ويسمى مقامه باسم "الامامة الصغرى". ويُعيَّن ائمة المساجد الجامعة من بين الفقهاء ذوى المنزلة الدينية وأصحاب العلم الكبير المتميز. كما يعين أشخاص متميزون لإمامة مساجد الأحياء والقرى. ولكن يمكن أن تكون معلوماتهم الدينية قليلة ولكنهم يمتازون بحسن الخلق والتدين. ويرجح الشيعة تسمية هؤلاء (مانون) أو إمام الصلاة، كما يختار المؤذنون من أشخاص متميزين ويجب أن يكون أعلى علم بشعائرالصلاة، ومن اللازم أن يكونوا على معرفة خاصة بالأمور الدينية.

يشكل الصوفية وائمة الدين بين المسلمين طائفة أو جماعة خاصة والشيخ أو الرشد (بير) أمام ورئيس الأخوة الدروايش هم ممثلوا التيار العرفانى(الصوفى) فى الإسلام، وسنتحدث عنهم فى فصل خاص فيما بعد.

ونتحدث الآن فقط وبصورة مختصرة عن أسلوب مدارة المسلمين مع أتباع الديانات الأخرى. شاع بين الباحثين الغربيين المعاصرين والمستشرقين أو علماء الاسلاميات الروس قبل الثورة هذا الاعتقاد أو هذا الرأى القائل بأن الإسلام دين مداراة (يحسن التعامل) مع اتباع الديانات الأخرى وبخاصة إذا طبقنا هذا على تعامله مع المسيحية فى القرون الوسطى.

واستنتج كل من أكاديمسين و.و. بارتولد استنتاجا تاما مفاده أن "التعصب الدينى" فى العالم الإسلامى لم يصل إلى الشدة والحدة التى سادت بين المسيحيين فى القرون الوسطى[١]. لايمكن الإقرار بصحة هذا الرأى بصورة كاملة لأن الإسلام شأنه شأن المسيحية ثابتة لم يكن عقيدة ثانية يمكن دراسته مثل شئ ثابت لا يتغير.

---

(1) بارتولد – الإسلام، ص ٨١.

لذا سلك سلك المدارة مع اتباع الديانات الأخرى وسلك مسلك التعصب الدينى ايضا فى مراحل مختلفة بدرجات متفاوتة (متباينة، وكان متأثر أحياناً) بعوامل وتأثيرات أخرى مثل العوامل السياسية والاقتصادية.

طبق العرب فى فترات فتوحاتهم الغاية القصوى من المساواة مع المسيحيين واليهود فى المناطق المفتوحات حديثا.

يرجع سبب هذه المداراة قبل كل شئ إلى أن العرب فى القرن السابع الميلادى (الأول الهجرى) كانوا على درجة من التكامل والرقى جعلهم بعيدين عن التعصبى لأى دين خاص.

وكان القرآن ينظر إلى اليهود والمسيحيين - الذين يعدهم من أهل الكتاب - على أنهم أتباع انبياء موحى إليهم (موسى وعيسى) وكان المسلمون آنذاك اتباع محمد (ص) يعتبرون أنفسهم متساوين معهم. مما أيد هذه المداراة بصورة أوسع كما أن هذا المسلك قد حقق لهم نفعا سياسيا كذلك لأن المسيحيين كانوا يشكلون آنذاك الأكثرية فى البلاد المفتوحة للعرب وهذا يعنى قيام دولة عربية لا محالة . مما أجبر الدولة العربية على انتهاج منهج المدارة حتى يشجعون الاتباع الجدد على المواءمة والتكيف مع حكومة الخلافة، وهذه الرؤية السياسية هى التى دفعت الخلافة إلى اعتبار الزرادشتيين من أهل الذمة. (مع أن القرآن أجاز اتباع مسلك المدارة فقط مع المسيحيين واليهود والصابئة) كان الأمويون والخلفاء العباسيون الأول قد سلكوا مسلك المداراة كثيرا مع اتباع الديانات الأخرى. (على النقيض مما سلكه أباطرة بيزنطة فى جميع عصورهم). ولم يشاهد فى أقطار الخلافة حتى نهاية القرن الثامن الميلادى أية أخبار فى المصادر المختلفة لوثق بها، عن مضايقات مذهبية مع اتباع الديانات الأخرى.

ولكن نظرا لأن التحول السريع للمجتمع العربى صوب الإقطاع كان أكثر

حدة فإن مداراة الإسلام[1] مع أتباع الديانات الأخرى كان آخذا فى النقصان. ومنهج عدم المداراة والتفرقة الدينية كان أصل مرجح فى الجماعات الإقطاعية وأديانها.

بدأ التضييق على اتباع الديانات الأخرى فى عهد الخليفة هارون الرشيد حكم من ١٧٠-١٩٤هـ فهو الذى أمر بتخريب الكنائس فى الثغور على الدولة البيزنطية وضيق حقوق اليهود والمسيحيين والزرادشتيين. وينسبون هذه التضييقات والتحديدات إلى عهد عمر بن الخطاب ويقولون أن الاتفاق والعهد الموقع بين عمر بن الخطاب وسوفرون الاسقف الأكبر لأورشيلم (القدس، حول تسليم تلك المدينة (٦٣٧م) قد تضمن ذلك وسجله.. لم يصل إلى أيدينا المتن الأصلى لهذا الاتفاق المذكور والروايات المختلفة التى نقل عنها المؤرخون العرب - وكما أظهرها آ.مدينكوف المستشرق الروسى منون قد ألفت فيما بعد.

وتحديد حقوق أهل الذمة يؤيدها ما حدث فى عصر الخليفة المتوكل (حكم من ٢٣٣-٢٤٧هـ)، فقد منع تعيين أهل الذمة فى خدمات الدولة ومنع أطفالهم من التحصيل والدراسة فى المدارس الإسلامية وزاد فى ضرائب الرءوس المفروضة على أهل الذمة (الجزية) وأجبر أهل الذمة على ارتداء علامات مميزة على ملابسهم وأن يرسموا على مداخل منازلهم صور الشياطين ويركبون الحمير والبغال فقط وخربت المعابد والكنائس التى شيدت بعد الفتح العربى.

ولوحظ التعصب الدينى الشديد من قبل جماعة المسلمين منذ بداية القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) بصورة حادة (وليس فى زمن الحروب الصليبية - كما يظن بعض الباحثين والمحققين). وحدثت أعمال قتل ونهب للسجن فى سوريا ومصر فى القرن العاشر الميلادى. فىعصر الخليفة الحاكم (حكم من ٣٨٦ إلى

---

(١) يرجع إلى مدينكوف : "فلسطين منذ الفتح العربى حتى الحروب الصليبية، ج١، ٥٢٩-٦١٣.

٤١٢هـ) فقد تمت مطاردتهم وإلحاق الأذى بالمسيحيين واليهود فى مصر وسوريا بصورة لم يسبق لها مثيل من القسوة وعدم الرحمة[١] وتكرر مثل ذلك فى القرن الرابع عشر الميلادى (الثامن الهجرى) فى مصر بالنسبة للمسيحيين. وتكرر موضوع منع أهل الذمة من العمل فى دواوين بدولة مرات عديدة فى إيران . من ذلك ما حدث فى عهد السلطان طغرل بيك السلجوقى (حكم من ٤٣٠هـ إلى ٤٥٦هـ). وحدثت موجات من التضييق والقتل والأغارة على اليهود فى إيران والعراق (وبخاصة فى بغداد) عام ١٢٨٩م = ٦٨٨هـ.

وحين أصبح الإسلام من جديد دينا رسميا لايران ولحكومتها فى عصر غازان خان المغولى (فى عام ٦٩٥هـ بعد حكم مغول من عبدة الأوثان لمدة قارب السبعين عاما) فى نفس العام ٦٩٥هـ - ٦٩٧هـ حدثت موجات جديدة من القتل والشغب والنهب للمسيحيين واليهود فى بلاد إيران والعراق وأتباع المذهب البوذى الذى كان قد تسلل إلى إيران بعد الفتح المغولى.

ما سبق ذكره نماذج من التعصبات المذهبية ويمكن ذكر الكثير من أمثالها. ولكن يكتفى هذا بهذا القدر. وكانت أوضاع أهل الذمة فى الدول الإسلامية فى مراحل مختلفة أفضل أحيانا وأسوء أحيانا أخرى. وكانت تلك التغييرات فى الغالب ناجمة عن أسباب اقتصادية وسياسية. وكان ذلك يحدث بعيدا عن ميزان القواعد والأصول الإسلامية. وعلى سبيل المثال فإنه من الناحية الفقهية حسب المذهب الحنفى يبدى هذا المذهب بالنسبة لأهل الذمة مداراة أكثر من غيره من المذاهب السنية والشيعية.

ومع هذا فإن الحكومة فى الدولة العثمانية والتى اعترفت بالمذهب الحنفى

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ٥٢٩-٦١٣.

مذهبا رسميا، فإن وضع المسيحيين فى تلك الخلافة كان أكثر سوءًا مما كانوا عليه أيام الدولة الصفوية (القرن العاشر والحادى عشر الهجريين) وحين سيطر المذهب الشيعى الأمامى على إيران فى العصر الصفوى. لم يتطابق القول والعمل وكان سبب ذلك راجعاً إلى أسباب سياسية فقد كانت الدولة العثمانية فى حروب مستمدة مع الدول المسيحية الأوربية، ولذا لم تعتمد أحياناً على رعاياها من المسيحية. وعلى النقيض من ذلك كانت إيران فى العصر الصفوى. والتى كانت تعد تركيا العثمانية عدوها الرئيسى وكانت إيران الصفوية تعتقدان بعض دول أوربا كدول منحدرة معها عسكريا . وكانت الدولة الصفوية تستفيد من المسيحيين بصفة عامة،ومن التجار الأرمن والدعاة الكاثوليك بصفة خاصة كعمال تجاريين وسياسيين (وبخاصة فى تصدير الحرير) كانت تستفيد منهم فى ارتباطها مع دول أوربا.

أما أوضاع اليهود فى القرنين السادس عشر والسابع عشر فى تركيا العثمانية فكان أفضل بينما كان أسوا فى إيران الصفوية.

على أية حال يمكن القول أن الوضع القانونى لأهل الذمة فى جميع البلاد والأقطار الإسلامية فى القرون الوسطى كان متشابها إلى حد كبير مع وضع اليهود فى أكثر الممالك فى أوربا الغربية (مثلا فى الإمبراطورية الرومانية المقدسة وهولندا وفيينا وغيرها).

كان أهل الذمة يحافظون على أداء مراسمهم الدينية الخاصة فى العالم الإسلامى (ويجب أن يقال ضمناً أن هذا الحق كان محدوداً، فلم يكن باستطاعتهم بناء المعابد الجديدة ولكن لهم الحق فى إعادة أعمارها وتجديدها وترميم دور العبادة المختلفة) ولكن حقوقهم المدنية أضحت محدودة.

وموقف علماء الدين المسلمين من الناحية النظرية تجاه اليهود والمسيحيين كان يتغير ويتبدل نحو الأسوا تدريجياً. على سبيل المثال – فى العصر الأموى كان

الفرق كبيرا بين "أهل الكتاب والمشركين عبدة الأوثان" ولكن علماء الإسلام في المراحل التالية اعتقدوا أن الدين الواقعي العالمي الجديد الذي يؤمن بالإله الواحد هو الإسلام ويجب اعتبار المسيحيين واليهود جماعة خاصة (من المشركين) ويعتبرون المسيحيين (مقصرين) ولأنهم يقولون بالتثليث والوهية عيسى المسيح. وينسبون إلى اليهود أنهم يعبدون عزيرا النبي كاله.

لهذا السبب ظهرت مادة من المواد التي حددت حقوق أهل الكتاب، "عليهم ألا يرفعوا أصواتهم حين يتحدثون عن عُزير والمسيح، أي أن اليهود لا يتحدثون بصوت عال أمام المسلمين عن الوهية عزير وعن الوهية المسيح.

بدأت عمليات مطاردة وايذاء اتباع الفرق الإسلامية (المرتدين) وبخاصة عن الإسماعيلية. وغلاة الشيعة منذ عصر الخليفة المتوكل. وتمت مطاردة وايذاء الفلاسفة المرتدين الغربيين أصحاب الفكر الحر الذي أطلق عليهم اصطلاحا (الزنادقة اى المانويون والخرمية وكذلك الماديون والدهريون).

وكانت مطاردتهم وايذاؤهم تشتد أحيانا (كما في العصر السلجوقي) وتضعف أحياناً. وكانوا يعاقبون المرتدين ويحرقونهم في النار، ويجب القول بأن هذه المطاردة كان تستمر بصورة متقطعة أحياناً وبصورة مستمرة أحيانا أخرى ولم يكن بالصورة التي كانت عليها عادة إيذاء أو عقاب المرتدين واتباع الديانات الأخرى (غير المسيحية في أسبانيا والبرتغال أمام محاكم التفتيش (نهاية القرن الخامس عشر - حتى نهاية القرن الثامن عشر الميلادي).

الفصل الثالث

القرآن

القرآن تعليمات وأحكام ومواعظ نزل بها الروح القدس (جبريل) وحياً من عند الله على محمد (ص) وبلغها لآتباعه منجماً.

كتب المؤمنون آيات القرآن على سعف النخيل وقطع العظام (من الحيوانات) وعلى الجلود نادراً. واستظهروا آياته وحفظوها، مثلما كان الشعراء يستظهرون قطعهم وحكاياتهم الفنية وقصائدهم العربية (الفولكلور – الأشعار بعامه)، استظهر الصحابة بحمية بالغة القرآن كذلك وحفظوه فى صدورهم.

القرآن بالنسبة للمسلمين كتاب مقدس وأساس لدينهم، ويحتل المنزلة التى احتلتها التوراة بالنسبة لليهود والإنجيل عند المسيحيين (النصارى) ويتلى القرآن فى سائر أنحاء العالم الإسلامى فى المساجد والمدارس والمنازل وخلال ممارسة الأعمال اليومية. ولا يزال كذلك حتى الآن.

والقرآن عند المسلمين المؤمنين ليس من تأليف النبى (ص) وإنشائه كما يظن العلماء الأوربيون. بل هو كلام الله الأصيل.

بقول تيودور نولدكه "يعتقد المسلمون أن القرآن كلام الله كما يتضح من آياته وذلك لأن السورة الأولى وهى دعاء فقط لبنى آدم. ومحمد (ص) فى مواضع معدودة : (سورة ٦ آية ١٠٤-١١٤[1]. سورة النمل رقم ٢٧ آية ٩٣ "وَقُلِ الحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ" .

---

(١)الأنعام ١٠٤ " قَدْ جَاءَكُم بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ" وآية ١١٤ "أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَماً وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الكِتَابَ مُفَصَّلاً وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ المُمْتَرِينَ".

والسورة رقم ٤٢ الشورى آية ٨ "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن يُدْخِلُ مَن يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُم مِّن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ"، للملائكة سورة مريم أية ٦٥ "رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيّاً" .

والسورة رقم ٣٧ – الصافات آية رقم ١٠٤ وما بعدها " وَنَادَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ".

يتحدثون بصورة الشخص الأول المفرد، ولا يلتزمون بذكر كلمة (قال) أو يقول قبل قولهم.

ولكن فى أغلب المواضع يتحدث الإله دائماً عن ذاته فى صورة الشخص الأول المفرد المتكلم (أنا) أو ضمير المتكلمين الجمع نحن) بتعظيم وإجلال. وقد ورد موضوع الوحى المنزل فى القرآن ذاته مثلما ورد فى قوله فى سورة المائدة (٥) أية ٧٨ .

إن أصل الكتاب (أم الكتاب) المتن الأصلى فى السماء كما ورد فى سورة : الزخرف ٤٣ آية ٣، أو "الكتاب المكنون" "وإنه فى أم الكتاب لدينا لعلّى حكم) أو اللوح المحفوظ.

سورة البروج ٨٥ – أية ٢١-٢٢ "بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ".

كما أخبر بأن هذا الكتاب نزل منجماً وحيا على النبى بواسطة الملاك الذى عرف باسم "الروح" سورة ٢٦ آية ١٩٣، وروح القدس سورة ١٦ آية ١٠٤ ثم عرف بعد ذلك باسم جبريل سورة البقرة آية ٩١ . وظهر جبريل للنبى مبلغا الوحى وتكرر ذلك ثم أمر بعد ذلك بإبلاغ ذلك للناس (لبنى آدم).

وبناء على هذا كان النبى بقوله لاتباعه إن القرآن وحى منزل (من كتاب الله السماوى) . وفكرة النبى هذه ترتبط بفكر أخر . بمعنى أن "أجزاء من هذا

الكتاب السماوى المذكور كانت قد أوحى بها للأنبياء السابقين أنزلت التوراة على موسى والزبور على داود والإنجيل على عيسى.

ولهذا السبب يطلقون على اليهود والمسيحيين (النصارى) (أهل الكتاب).

وحسب قول نبى الإسلام فإن كتبهم المقدسة فى صورتها الأولى مختلفة مع القرآن من حيث الشكل واللغة مستحدة من حيث المحتوى. ولكن جزءاً من الكتاب فقط . نزل على اليهود (نصيباً من الكتاب)[1] "ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون" .

وكان بعض ما أوحى له به مرتبطاً باليهود فقط (مثلاً عطلة السبت وإقامة الاحتفال والعيد يوم السبت، (سورة النساء آية ٤٧)، وغير مرتبط بالمسلمين لهذا أجاب محمد (ص) عن هذا التساؤل.؟ وهو لماذا لا يتطابق الكتاب المقدس لليهود مع القرآن؟ أجاب بقوله : إن اليهود قد حافظوا على جزء من الوحى الذين أنزل إليهم وأخفوا بعضه وأخفى النساخ بعضا "يَا أَهْلَ الكِتَابِ قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ"[1] .

ولام محمد (ص) بعد ذلك، لنصارى أيضاً لأنهم فعلوا بالإنجيل مثل ذلك يستفاد من هذه المقدمات أن تعاليم الدين الإسلامى ليست جديدة بل هى جميعها دين واحد وخالد هو دين الوحدانية الذى أوحى به فى أزمان مختلفة على إبراهيم

---

(١) سورة ٣ آلم عمران آية ٢٣ .

(١) المائدة آية ١٥ * وآية ٤٦، ٤٧ "وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ" * " وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ "

وموسى وداود وعيسى المسيح وأنبياء آخرين، ثم نسى بنو آدم جزء منه وحرفوا جزءاً أخر منه. لهذا اختار الله محمد (ص) لإحياء هذا الدين الواحد أى دين إبراهيم وموسى وداود وعيسى والقرآن هو كتاب الله الأصلى ويتطابق المفهوم الكلى للوحى الذى بلغ لبنى آدم عبر الأنبياء تطابقاً كاملاً مع التصورات التى تصورها اليهود والنصارى عن الوحى والأنبياء. يعتبر المسلمون القرآن غير مخلوق ويعتقدون أنه موجود منذ الأزل ويفسر المسلمون كلمة قرآن بأنه القراءة (من الجذر العربى "قرأ).

وتؤيد هذه الترجمة بعض آيات القرآن[١]ولكن المعنى الأكثر رواجاً لكلمة (أقرأ) كانت تعنى فى ذلك الوقت "القراءة بصوت مرتفع" أى أن يقرأ من قلبه، ولم يكن محتماً أو واجباً أن يقرأ من كتاب. والأغلب أنها كانت تطلق على القراء بصوت عال وجميل. واستعملت هذه الكلمة بنفس هذا المعنى فى بعض سور القرآن الكريم[٢]. (يعتقد نولدكه أن كلمة اقرأ هنا تعنى الإبلاغ والوعظ أى بلغ وعظ) ويجب أن تفهم على هذا النحو .

يعتقد الباحثون المعاصرون أن الترجمة اللفظية الحرفية لكلمة : القرآن، تعنى : قراءة الكتاب المقدس لدى المسلمين بصوت عال ومن الصدر[٣] . وكلمة "كتاب" بمعنى : "الكتابة المقدسة" و"القرآن" استخدم كمرادف بنفس هذا المعنى.

استخدم محمد (ص) كلمات "قرآن" و"كتاب" ليس فقط فى مواضع الوحى

---

(١) سورة العلق ٩٦ الآيات ١ إلى ٥ "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ".

(٢) سورة ٧٥ القيامة آية ١٧-١٩ " إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ" .

(٣) سورة ٨٧ الأعلى آية ٦ " سَنُقْرِئُكَ فَلاَ تَنسَى ".

الذى أنزل عليه (الذى جمع بعد موته ودون فى كتابه واحد) بل استخدم الوحى فى كل ما أوحى إليه به سواء أكان وحياً طويلاً أم قصيراً فى الغالب ويسمون ما أوحى إليه به أو أجزاء من الكتاب السماوى باسم "سورة".

سميت فصول القرآن (الآيات بعد موت النبى بنفس الاسم أى السورة) .

يعتبر نولدكه أن كلمة "سورة" مأخوذة من "سوره" المأخوذة من العبرية المتأخرة والتى تعنى "رديف" (أى الأشياء المنتظمة أو المنظمة بعضها بجوار بعض) بمعنى "خط وسطر" .

ولكن الظاهر أن محمد (ص) قد ربط هذه الكلمة بمفهوم وتصور الـ"الكتاب السماوى" واطلقت أو استخدمت أثناء حياته على أجزاء أو قطع من هذا الكتاب المذكور. تكونت السور من آيات وكانت كلمة "آية"فى عهد الرسول متداوله فى عهده بهذا المعنى والتى تعنى الترجمة الحرفية لها العلامة والنشان. وأفادت أيضاً "المعجزة والعمل العجيب". فى العبرية الوسيطة تعنى كلمة OT نفس هذا المعنى.

ولكن يجب أن يكون واضحاً أن هناك فرقاً بين سور القرآن التى دونت ووصلت إلى أيدينا حالياً، وبين ما استمع إليه المسلمون من محمد(ص) أو الذى استظهر من الوحى المنزل.

فقد أضاف محمد(ص) فى الغالب آيات جديدة إلى السور السابقة للقرآن ففى وقت جمع القرآن وتدوينه ألحقت آيات ببعض سور القرآن كانت قد نزلت فى أوقات أخرى.

وهنا تساؤل هل اللهجة التى كانت سائدة فى الحجاز وبخاصة فى مكة قد أثرت فى لغة القرآن أم لا ؟ الإجابة على هذا السؤال صعبة لأنه لا يوجد نموذج فى أيدينا لتلك اللهجة.

يعتقد ك فوللرس أن لغة القرآن كانت لغة التخاطب السائدة بين عرب الشمال فى ذلك العصر. ففى نولدكه هذا الرأى، ذلك لأنه ليس متاحاً فى الروايات القديمة ومصادر علماء اللغة دليل لاثبات ذلك. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن أقدم متن قرآنى لم تكن به علامات التصويت (الإعراب والأشكال) ولا يمكن القول هل وجدت خصائص فى قراءة محمد (ص) أم لا ؟

تفترق (تختلف) لغة القرآن فى كثير من المناحى مع اللغة الأدبية للشعر الأدبى أو أن نقول بصورة أكثر دقة أنها تختلف مع لغة الثقافة العامة التى سادت القرنين السادس والسابع الميلاديين.

توجد فى القرآن كلمات مأخوذة من اللغات السامية الأخرى : مثل اللغات العبرية والأرامية والسريانية والحبشية القديمة (Ghees الجعز) .

عربت هذه الكلمات ودخلت العربية وجرى استخدمها.

السبك الأدبى للقرآن هو النثر المقفى . ويسمى العرب هذا السبك (أو الأسلوب) باسم السجع وهو عبارة عن آيات مصطفة بجوار بعضها تختم بكلمات لها نفس الصوت كبديل عن القافية أو بتكرار جمل، والذى ينتهى مثل إنشاد الأغانى.

لم يعدم القرآن نصيباً من القريحة الشعرية الخاصة بالنبى محمد (ص) مثل السورة السادسة عشرة (النحل) والثامنة والخمسين (المجادلة) التى تمتلئ بالشاعرية القميقة والغنية بالتشبيهات. وبخاصة فى سور القرآن المكية الأولى التى يشاهد فيها الحمية والروح والانفصال الكبير فى العبارات والتمثيلات والتشبيهات.

ومثال ذلك تشبيه وتصور أوضاع الأرض والنفوس قبل يوم القيامة .

كما ورد فى الآيات التالية : سورة التكوير " إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا

النُّجُومُ انكَدَرَتْ * وَإِذَا الجِبَالُ سُيِّرَتْ * وَإِذَا العِشَارُ عُطِّلَتْ * وَإِذَا الوُحُوشُ حُشِرَتْ * وَإِذَا البِحَارُ سُجِّرَتْ * وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ * وَإِذَا المَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ * وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ * وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ * وَإِذَا الجَحِيمُ سُعِّرَتْ * وَإِذَا الجَنَّةُ أُزْلِفَتْ * عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ[١].

ومثال أخر . ما ورد فى سورة الفجر (٨٩) . أية ٢١-٢٤ "كَلاَّ إِذَا دُكَّتِ الأَرْضُ دَكاًّ دَكاًّ * وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفاًّ صَفاًّ * وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الإِنسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى * يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي" .

وكمثال أخر لذلك. ما ورد فى السورة رقم ٧٠ (المعارج) آية ٤٣ – ٤٤ "يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الأَجْدَاثِ سِرَاعاً كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ * خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ذَلِكَ اليَوْمُ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ".

وكمثال أخر ما ورد فى السورة رقم ٧١ سورة (نوح) الآية من ١٠ الى ١٢ " فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَاراً * وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَاراً" ؟!

وتتواكب الأخبار والتعليمات الواردة فى السور المكية بالقسم الحار برحرارن، مثلما ورد فى الآيات القرآنية، من سورة الانشقاق رقم ٨٤ الآيات ١٦-١٨ "فلا أقسم بالشفق * والليل وما وسق * والقمر إذا اتسق" .

أو القسم بالسماء كما ورد فى سورة الطارق رقم ٨٦، الآيات من ١ إلى ٣ "والسماء والطارق * وما أدراك ما الطارق * النجم الثاقب". أو القسم بالسماء التى تمطر والأرض التى تنبت العلف، كما ورد فى سورة الطارق أيضاً آية ١١ "والسماء ذات الرجع * والأرض ذات الصدع" . وقس على هذا .

---

(١) سورة التكوير آية من ١ إلى ١٤ .

ولكن سبك محمد (ص) الذى كان فى البداية شاعرياً، أخذ يتجه تدريجياً إلى أسلوب نثرى أقل سلاسة .

وأكثر الباحثين الأوروبيين يعتقدون أن القرآن – كأثر وعمل أدبى غير قابل للمقارنة مع الآثار المنظومة فى ذلك العصر (الذى كان ينقل من صدر إلى أخر – ثم ضبط ودون فى القرنين الثامن والتاسع الميلاديين). يمتلئ القرآن بالصنايع والمحسنات البديعية والبلاغية والمعانى أكثر من الأفكار الشعرية .

عرف القرآن فى العالم الإسلامى كأثر وعمل أدبى لا نظير ولا مثيل له، ومع أن قواعد اللغة العربية فقد وضعت على أساس من الأشعار العربية فى العصر الجاهلى فقد كان للقرآن فيما بعد تأثيره الكبير فى تكامل اللغة العربية .

ويعد القرآن والحديث أساس الأحكام الدينية والفقه الإسلامى وهما ركنا الشريعة وأساسها.

وعلم التفسير للقرآن يستلزم البحث الدقيق فى اللغات وبناء قواعدها فكان هذا العمل بدوره الباعث والمحرك لظهور فقة اللغة والثقافة العربية .

وأصبحت قراءة القرآن والأحاديث ودراستهما فيما بعد واحداً من ثلاثة مصادر للكتابة التاريخية.

كان القرآن وقت وفاة محمد (ص) مجموعة غير منتظمة من قطع وأوحى بها إلى محمد ضبطها عدد من صحابة محمد أو استظهرها عدد من أصحابة . وبناء على روى من روايات انتشرت بين المسلمين .

خاف المسلمون فى عهد أبى بكر أن تضيع أجزاء من القرآن أو كله، فقد قتل كثير من الصحابة الذين استظهروا خلال المعارك الدامية التى جرت بين المسلمين وبين مسيلمة الكذاب وسائر مدعى النبوة . والكاذبين الذين قادوا المرتدين السنى –

وقعت بين ٦٣٢ – ٦٣٣م، ومنها قتل كثير من الصحابة الذى استظهروا أجزاء كثيرة من القرآن .

اثبت كايتانى L. Caetani أن أكثر قتلى هذه المعارك كانوا من حديثى العهد بالإسلام الذين لم يستطيعون أن يكونوا من حفظة القرآن.

ويبدوا أن عمر (بن الخطاب)، كان الداعى إلى جمع وتدوين المتن الأصلى والرسمى للقرآن – ومن الجائز أنه قد ظن أن انتشار مثل هذا المتن سيقضى على اختلاف الآراء المحتملة بين المسلمين وسيقضى بصفة خاصة على المناقشات السياسية الساعية لتحقيق موقف أو مكانة.

هناك الكثير من نقاط الإبهام فى الروايات المتعلقة بتنظيم جمع متن القرآن

والأمر المؤكد فقط هو أن أبا بكر بتوصية من عمر قد عهد إلى زيد بن ثابت أن وعمره آنذاك "٢٢ (اثنان وعشرون عاما) وكان كاتباً للوحى فى أواخر حياة محمد (ص) .

وأمر زيد بن ثابت بجمع قطع القرآن التى يحتفظ بها الأشخاص أو يحفظونها وأن يقابل بين هذه الأجزاء والقطع وأن يعد متنا جامعاً – نفذ (زيد) هذا الأمر . كتب المتن الجامع بخط غليظ غير منقوط وبغير حركات على صفحات المصحف. ويبدوا أن عمر أشرف على عمل زيد . ولكن يبدو أن النسخة الأولى هذه للقرآن لم تكن نسخة رسمية ولكنها كانت للاستفادة الشخصية لأئمة وقادة الأمة الإسلامية ولم تنسخ منها نسخ أخرى.

إبان حكم الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل عرضت قراءات أخرى للقرآن من قبل بعض الصحابة، تناولت ترتيب السور أو القراءة فى بعض الآيات تختلف مع متن زيد الأول.

تذكر الرواية أن كتبة القرآن أو المتن المذكور عدد من صحابة محمد (ص) وهم أبى بن كعب وعبد الله بن مسعود وأبو موسى الأشعرى والمقداد بن عمـــرو (ابن الأثير مجلد ؟ صـــ٨٦ .

(يتضمن كتاب الفهرست لابن النديم من نموذج من رواية أبى بن كعب وابن مسعود).

فى رواية أبى بن كعب توجد سورتان غير موجودتين فى المـــتن الرســـمى (الرواية الثانية لزيد) .

كما لم تشتمل رواية ابن مسعود على الســـورتين ١١٣ – ١١٤ أى الفلـــق والناس .

وتوجد رواية أخرى بالإضافى إلى الروايات الأربعة الســـابقة وتتفـــق مـــع الرواية الأولى لزيد . أصبحت هذه الرواية المذكورة أساس تدوين المتن الرســـمى للقرآن فى عهد عثمان .

وجود روايات مختلفة للقرآن متباينة بعضها عن بعض (مهما كان هذا التباين فى الجزئيات ضئيلاً أو صغيراً) من المؤكد كان يحمل فى طياته خطر نشوء فـــى وجهه النظر والفرقة.

أنه يحمل فى طياته بذور انشقاق واختلاف وتباين فى الآراء داخل المجتمـــع الإسلامى لهذا السبب صمم الخليفة عثمان على ترتيب وتنظيم وتدوين متن رسمى يكون قبوله إجبارياً على جميع المسلمين. أو كل تنفيذ ذلك أيضاً إلى زيد بن ثابـــت الذى كان لا يزال يعيش فى المدينـــة ولـــه أن يســـتعين بغيـــره مـــن الصـــحابة لاتمامه(١٦٥م) .

ولتجميع هذا المتن أخذ جميع النسخ الأخرى من الأشخاص المختلفـــة واتـــم

جمع متن رسمى جامع .

ولم يعد هذه النسخ لأصحابها بعد مقارنتها ببعضها بعضا : واحرقوا تلك المتون المذكورة بأمر عثمان.

كان الهدف من هذا العمل أن يكون هناك متن واحد أو فعل جديد رسمى أو بعبارة أخرى الرواية الثانية لزيد. وأن يقبل جميع المسلمين هذا المتن الرسمى وأمر عثمان أن يتم على الفور الانتهاء من تدوين أربع نسخ من هذا المتن الجديد وكان الرأى أن يتم استنساخ نسخ جديدة للقرآن فى المستقبل من هذه النسخة.

ويمكن القول بجرأة (دون خوف) أن عثمان وأتباعه، أو بعبارة أخرى الأمويون ومن والاهم كانوا يريدون إيجاد متن واحد رسمى للقرآن (كما فعل عمر من قبل) لم تكن مقاصدهم دينية فحسب بل كان ذلك ناشئاً عن آرائهم السياسية فى الغالب.

كانت تظهر فى عهد عثمان جماعات دينية وسياسية يمكن أن يطلق عليهم أحزاب موالية للأمويين، وشيعة على. كان سخط جماعات من العرب من كبار رجالات القوم.

كان الأمويون أنذاك خير من يمثلهم. كان السخط يزداد يوما بعد يوم ويبدو أن عثمان ومؤيديه قد توقعوا معركة لابد منها لفرض سيطرتهم، فأرادوا أن يحكموا نفوذهم وموقعهم وأرادوا القيام بخطوات تقضى على الروايات المختلفة للقرآن. لا يستفيد منها المعارضون للأمويين .

ويمكن القول إن تغييرات قد حدثت إبان جمع القرآن لتؤيد أتباع الأمويين . كان رأى عثمان ومؤيدوه قائماً على أن الجميع سيقبلون الرواية الرسمية للقرآن وأنه ستتم إبادة أية روايات أخرى للكتاب السماوى ... ولكنهم لم يوفقوا أو ينجحوا

فى إعدام جميع النسخ القديمة . فضلاً عن وجود عدد من الأشخاص المهمين الذين استظهروا الروايات الأولى للقرآن .

وكان عبد الله بن مسعود واحدا من الصحابة المقربين لمحمد (ص) كان من العلماء الحافظين لمتن القرآن ودون من قبل رواية عن المتن الجامع لكلام الله وقد اعترض على الرواية الجديدة.

وجه الشيعة بصفة خاصة انتقادات حادة - شديدة - لمصحف عثمان. واتهموا زيدا - يبدو أن اتهامهم كان صحيحاً - بأنه حذف من المتن القرآنى جميع الآيات التى تتحدث عن على (ع) أو عن اهتمام النبى به وحقه من خلافته محمد (ص) من البدء وذلك إرضاء لعثمان والأمويين.

اتهم الشيعة عثمان بنحل وتحريف المتن القرآنى، ولاثبات دعواهم فإنهم يقولون أن بالروايات أماكن كثيرة لا ارتباط بين بعضها ببعض وليست واضحة، وبها إشارات مبهمة يستنبط منها بعض الحوادث الداخلية التى حدثت بين جماعة المسلمين فى المدينة، وتحتوى فى الوقت ذاته تهديدات لإعداء الإسلام .

ولكن لم يذكر أى اسم فى هذا المجال (ولم ينسب ذلك لأى شخص) حتى يمكن القول أن القرآن قد حرّف فى هذا الموضع أو الأسماء التى حذفت فى هذه الآيات.

أنكر السيفه وعبد الله بن مسعود وجود السورتين رقم ١١٣ - ١١٤ . كما ذكر الخوارج أن السورة رقم (١٢) لا أساس لها وهى سورة "يوسف" .

وعلى هذا فإن مصحف عثمان لم يعترف به عامة المسلمين فى البداية. وراجت على الأقل حتى القرن الرابع الهجرى متون للقرآن كتبها أبى بن كعب وعبد الله بن مسعود.

ولكن نظراً لأن هذه النسخ الأخيرة قد جمعت ممن يمتلكونها بأمر من الخلفاء والحكام المحليين وتم إعدامها. فإنه لم تمض عدة قرون حتى محيت الروايات الأخرى للقرآن، وبقيت فقط الرواية الرسمية لمصحف عثمان.

ولهذا السبب فإن الشيعة والخوارج كانوا مضطرين للاعتماد على مصحف عثمان رغم قولهم بتحريف فى كثير من أماكن الرواية المذكورة، لأن المتون الأخرى لم يعد لها وجود .

ومع أن مصحف عثمان قد انتصر فى نهاية الأمر على النسخ الأخرى. فإن كثيراً من المسلمين – وليس الخوارج والشيعة فحسب بل والسنة أيضاً – لا يعتبرون مصحف عثمان خالياً من الخطأ على الإطلاق وأعطوا لأنفسهم الحق فى إظهار اختلاف القراءة القرآنية كما ظهرت قراءات كثيرة أخرى عند القراءة القرآنية، بمعنى أن قراء القرآن الذين حفظوا هذا الكلام المجيد كانت لهم قراءات عديدة لبعض آيات القرآن، كانت هذه القراءات المختلفة موجودة منذ عصر عثمان (رضى الله عنه) .

كان للنقص فى الخط العربى فى ذلك العصر تأثير فى اختلاف القراءات وما نجم عنه من اختلاف فى فهم بعض الآيات وقد أحتل ذلك أهمية أكبر أكثر من العوامل الأخرى. لم يستخدم الخط العربى فى ذلك الوقت الحركات فحسب، بل لم يحدد الصوتيات القصيرة والطويلة. كما لم يستخدم التنقيط للحروف. ومن هنا كانت الحروف التى تكتب بشكل واحد تختلف من حيث النطق. ومن هنا فإن الحروف التى كانت مختلفة من حيث النطق والمعنى كانت ترسم أو تكتب شكل واحد، مما كان سبباً فى قراءة بعض الكلمات بأشكال مختلفة مما سبب إشكالية تحديد صورتها الإنسانية (على سبيل المثال فإن تحديد الفعل المبنى للمعلوم من الفعل المبنى للمجهول يتعذر تحديدها دون حركات الإعراب). ولذا فإن فهم المتن يصبح صعباً.

ليس معلوماً فى أى عصر استخدام أسلوب التنقيط فى الخط العربى. ومن المحتمل أنه مأخوذ من السريانية – وإذا كان التنقيط كان اختراعاً موجوداً قبل الإسلام، فإنه على كل تقدير لم يكن مستخدماً فى عصر كتابة القرآن. واستخدم فى الخط العربى خلال الفترة الممتدة من القرن الأول حتى النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى.

ومن المؤكد أن استخدام التنقيط ثم استخدام الحركات في قــراءات القــرآن لبعض الكلمات المصوتة وغير المصوتة (الساكنة) كان مجالاً لبحوث ومناقشـــان، لان النسخ الأولى للكلام المجيد لم تكن به حركات أو تنقيط، لهذا لــم يشـــتطيعوا الاتفاق على طريقة واحدة وعامة لقراءة القرآن .

كان ما اعترى الخط من نواقص وما جرى من بحوث ومناقشات حول قراءة بعض الآيات فى مصحف عثمان قد أدى إلى ظهور القراءات المختلفة وتكونت فى بعض مدن ومناطق الخلافة وبخاصة فى المدينة ومكة والبصرة والكوفة مــدارس مختلفة للقراء . كانت كل واحدة منها تابعة لأحد أئمة القــراءة وأصــحاب نهــج وأسلوب وطريقة معينة. من بين أساتذة علم القراءات المشهورين أبو عمرو بن أبى العلاء (ت ١٥٣هــ أو مدرسة البصرة) والكسائى (ت قبل ١٩٠هــ مدرسة الكوفة) وكان فى نفس الوقت واحداً من كبار أساتذة علم النحو وفقه اللغة العربية. وقد تفوقا على غيرهم من القراء .

كان أسلوب هؤلاء القراء المشهورين ينتقل من شخص إلى أخر فــى بدايــة الأمر ثم ظهرت فى القرن الثالث الهجرى تأليفات خاصة لعلم القراءات المختلفــة ولكن هذه المؤلفات جميعاً قد ظهرت بعد ظهور القراءات السبعة (كتاب الســبعة) تأليف أبو بكر بن مجاهد التميمى البصرى (ولد ٢٤٥هــ وتوفى ٣٢٥هــ) . وهذا

الكتاب مفقود[1]. وهو جوهر هذه الكتب جميعاً التى ألفت فى علم القراءة اختار ابن مجاهد فى إقرار وتدوين المتن الرسمى أسلوب القراءة لسبعة من قراء القرآن كانوا أكثر القراء صيتاً فى القرون السابقة وقابل بينها من هؤلاء (أبو عمر بن العلاء والكسائى) .

اعترف علماء الإسلام فى القرن الخامس الهجرى يقيناً باعتبار كتاب ابن مجاهد القراء السبعة كتاباً رسمياً للقراءات.

واجه زيد إبان جمعه وتدوينه للقرآن مصاعب كبيرة فلم يستطيع إقرار الموضوع بناء على تقسيم المطالب، لأنه كما قلنا من قبل بأن المطالب المذكورة كانت مجموعة غير مرتبة. نزل الوحى بل والوحى الواحد غالباً ما تحدث عن موضوعات مختلفة.

لم يستطع زيد ومعاصروه تعيين وتحديد الترتيب التاريخى المتقدم والمتأخر لنزول الوحى، لم يتذكر أى من الصحابة تاريخ مرات نزول الوحى، وفى كثير من السور ذكر الوحى مرتبطاً بمواضيع ومسائل متفاوته ومختلفة فى مكان واحد. ولهذا السبب لم تزل أو تقضى روايات مصحف عثمان على هذا الاختلاط.

وزيد الذى لم يستطع جمع القطعات المختلفة فى المتن الجامع والمرتب – مرتب من حيث المضمون وتاريخ نزول الوحى، لذا رتبها من حيث طول السور وقصرها بمعنى أنه وضع أطول السور فى بداية المتن (سورة ٢، ٣، ٤ وغيرها) ووضع أقصر تلك السور قبل النهاية (أقصر السور هى السورة رقم ١١٢ أى سورة الإخلاص) . أما بالنسبة للسورة الأولى (الفاتحة) وهى سورة الصلاة

---

(١) ظهور نسخه مخطوطة من هذا الكتاب فى مكتبة السليمانية بأستانبول بتركيا، وقد أحضرت منها نسخة ميكروفيلم تلبية لطلب أستاذى الأستاذ الدكتور شوقى ضيف الذى حققها ونشرته دار المعارف بالقاهرة. المترجم إلى اللغة العربية (م.ع).

الأصلية للمسلمين فقد وضعت فى بداية المصحف.

وفيما يتعلق بالسورتين ١١٣-١١٤ أى "الفلق والناس" وهما أطول قليلا من السورة رقم ١١٢ أى الإخلاص . فقد وصفهما فى نهاية المصحف استثناء (ربما لاحتوائهما على كلمات إعجازية لحفظ الانسان من وسوسة إبليس والأرواح الخبيثة ومن أشرار الناس .

لم يكن أسلوب وضع وترتيب السور (أى من حيث الطول والقصر) لم يكن شيئاً جديداً فقد استخدمه العرب فى ترتيب دواوين أشعارهم. وقد روعيت هذه الطريقة فى المتن الذى أعده عبد الله بن مسعود بصورة أكثر إصرار ودأباً.

ومصحف عثمان الذى بين أيدينا (يحتوى على ١١٤ سورة و٦٢٠٦ أية وسور القرآن وآياته متفاوته من حيث الحجم : فسورة "البقرة" ٢ مثلاً تتكون من ٢٨٥ أية وسورة "آل عمران" ٣ مكونة من ٢٠٠ آية وسورة "النساء" ٤ مكونة من ١٧٥ أية وقس على هذا . وعلى العكس من ذلك السور من رقم ٩٧ أى "القدر" حتى ١١٤ أى سورة "الناس" تتكون كل واحدة من ٣ آيات إلى عشر أيات. بعض هذه الأيات تتكون من ٢ كلمتين أو ٣ ثلاث كلمات فيما تتكون كثير منها من نصف صفحة.

وعناوين السور أما بحسب الموضوع والمحتوى لكل سورة (مثل صورة ٨ أى "الأنفال" وسورة ٩ أى "التوبة" وسورة ١٢ أى "يوسف" والسورة رقم ١٩ أى سورة "مريم" والسورة رقم ٧٥ أى سورة "القيامة" وغيرها، أو فى أكثر المواضع تُعَنْون بالموضوع الذى يشار إليه فى أولها أو فى وسطها مثل سورة رقم ١٤ "إبراهيم". والسورة رقم ١٨ أى الأسرى – بنى إسرائيل – الكهف.

والسورة رقم٣٠ أى سورة "مريم" والسورة رقم ٦٣ "المنافقون" وغيره.

أعطيت العنوان لتلك السور بعد وفاة محمد (ص). وقد أثار أحد رجال الدين المسيحيين وهو "يوحنا الدمشقى" (قبل عام ١٣٣هـ) إلى عناوين بعض هذه السور القرآنية.

وتوجد فى عناوين بعض السور القرآنية أو فى بداية بعض السور الأخرى (مثل السورة ٢٩ "العنكبوت") من المتن القرآنى الموجود (مصحف عثمان) حروف ملغزة (ذات أسرار) مثل "طه" (السورة رقم ٢٠) أو "حم" ٣٦ حتى ٤٠ (يس - الصافات - ص - الزمر - حم (غافر) و"طسم" السور من ٢٦ إلى ٢٨ - أى سورة الشعراء، طس، سورة النحل و"القصص طسم" و"الم" السورة ٢، ٣ و ٢٩ حتى ٣٢، أى سورة البقرة وآل عمران والعنكبوت، الروم، لقمان، السجدة، "الر" . السور من ١٠ إلى ١٥ أى سور : يونس، هود، يوسف، الرعد، إبراهيم، الحجر .

يظن علماء المسلمين أنها اختصار لكلمات لها معانى "رمزية" ملغزة غامضة، لا يعلم سرها إلا الله. وللعلماء الأوربيون افتراضات عديدة فى تفسير هذه الحروف المذكورة. من بينها الافتراض الذى وضعه نولدكه وهو الأقرب إلى الحقيقة. يعتقد نولدكه أن محمد (ص) لم يضع هذه الحروف فى البداية أو يضع عناوينها وإنما زيد هو الذى أضافها وإنها إشارة لأصحاب المقطع (الأجزاء أى الآيات أو السور) القرآنية التى أفاد منها زيد فى تنظيم المتن الجامع للكتاب المجيد[1]. فيمكن أن تكون "حم" فى الواقع رمزا لاسم "حمزة" و"الم" متعلق باسم "المغيرة" و"الر" مأخوذ من اسم "الزبير" و"طه" من اسم طلحة ... ولكن رمز بعض هذه الحروف لا يمكن حل رموزها.

فى بداية الأمر اهتم "نولدكه" ومن بعدن هـ. هيرشفلد وهـ. بائوئر - بهذه

---

(١)صـ٢١٥ وما بعدها Th. Noldek "Geschi Tede Qorans.

النقطة أو بهذا الموضوع وهو أن عدداً من هذه الحروف الملغزة تتكرر فى بداية عدد من السورة المتواترة (المتعاقبة) وأنها تشكل بذلك سلاسل (مجموعات) صغيرة. ومن المحتمل أن هذا النوع من السور كانت مجموعات منسوخة (مكتوبة) من الوحى لم يرد زيد أن يفصلها بعضها عن بعض ويبدو أن هذه الحروف تشير إلى اسم أصحاب سلسلة النسخ المذكورة. اعتقد هـ. هيرشفلد أن من الجائز أن هذه الحروف لم تكن تشير إلى اسم صاحب النسخة الأولى من الوحى، بل أول حروف لأسماء عدد من أصحابها كانت نسخهم متشابهة.

فطبقاً لهذه الفرضية فإن "طه" لم تكن بمعنى "طلحة" بل تطلق على "طلحة وأبو هريرة" واقترح نولدكه فى مؤلف أخير له، فكرة وتوجهاً آخر له حول "الحروف المرموزه "الملغزة"، ولكن الباحثين لم يقبلوه وأكثر الافتراضات قبولاً هو الافتراض الأول لنولدكه الذى أكمله "هيرشفيلد" .

أثبت الباحثون فى الدراسات الإسلامية موضوع أصالة القرآن ونقاد كلمة محمد (ص) (حل الباحثون فى الدراسات الإسلامية على نحو مثبت) بنصوص المتن الأصلى للكتاب المجيد على الأقل. رغم التفاوت الموجود بين أسلوب أجزاء مختلفة من القرآن وبصورة أكثر بين أسلوب الأجزاء المتقدمة والمتأخرة منه. ومع هذا فإن الكتاب المجيد على أية حال هو معرفة شخصية محمد (ص).

وبديهى ليس هناك شك فى أن مصحف عثمان (الذى جمعه زيد) لّيس حاوياً أو شاملاً لجميع القرآن فى صورته الأولى. ذلك أنه فى رواية قرآن التى رواها أبى بن كعب سورتين ليستا موجودتين فى المتن الرسمى. كما أن بعض أجزاء من القرآن الذى رواه أبو موسى الأشعرى لم تزد فى المتن الرسمى (مصحف عثمان) مما يدفع الشخص أن المتن الرسمى (مصحف عثمان) لم يكن شاملاً لجميع ما أوحى به فى البداية وبعبارة أخرى لم يكن المتن الرسمى للقرآن شاملاً لجميع ما

أوصى به . كما يمكن القول باستنتاج ذهنى أن اضافات قد اضيفت. ولكـن يعنـى وليس هناك شك أنه كان معنيا به وإلا كان أصحاب الروايات القرآنية الأخرى قـد اعترضوا عليها على الفور ونفوها أو ردّوها.

وكما قلنا فإن ترتيب سور القرآن وفى ترتيب بعض آيات مصحف عثمـان كانت برغبته وإرادته ووفق رأيه، ولا تعكس بأى وجه من الوجـوه - الترتيـب التاريخى لأجزاء القرآن. حقاً أنه ذكر فى بداية كل سورة هل هى مكية أو مدنيـة، ولكن لم يحدد تاريخا أكثر دقة لنزولها. يضاف إلى هذا أنه قد دخلت فـى السـور المدنية أجزاء وآيات نزلت فى مكة والعكس أيضاً صحيح فقد دخلت السور المكية آيات نزلت بالمدينة.

بذل المحققون الأوربيون مساعى كثيرة واجتهدوا لتحديد تـاريخ الأجـزاء القرآنية. وهذا أمر شديد الصعوبة لأن المتن القرآنى يحتوى على إشـارات قليلـة للوقائع التاريخية. حتى يمكن الاعتماد عليها لتحديد تاريخ معين أو تحديد الجـزء المعين فى الكتاب المجيد.

على سبيل المثال فقد ورد فى السورة رقم (٣٠) أى سورة الروم حديث عن هزيمة الجيش البيزنطى (الروم) والانتصار المؤقت للإيرانيين خلال الفترة الممتدة من ٦١١ إلى ٦١٤م.

وكذلك على ما ورد فى سورة الأنفال (السورة الثامنة) وتحديد نزولها لأنـه بعد غزوة بدر (٦٢٤م) فى تلك الغزوة غنم المسلمون مغانم كثيرة من المكيين عبدة الأوثان. مما أوجد ضرورة وجود الأصل والترتيب الذى تجـرى القسـمة علـى أساسها .

وفى السورة رقم ٣٣ (أى سورة الأحزاب) احتوت الآيات مـن ٩ إلـى ٢٥

إشارات واضحة إلى غزوة "الخندق" عام ٦٢٧م وتتحدث الآيتان ٢٦-٢٧ من هذه السورة عن هزيمة قبيلة بنى قريظة اليهودية وأسرها (مع عدم ذكر اسم القبيلة). وعلى هذا يمكن اعتبار تاريخ هذه السور هو ربيع عام ٦٢٧م (السنة السادسة الهجرية). ويبدو أن السورة رقم ٤٨ (الفتح) تتعلق بصلح الحديبية مع المكيين (٦٢٨م - ٧هـ). ولكن الإشارات الواردة بالقرآن والمتعلقة بوقائع وأحداث مشهورة تاريخياً قليلة بالقدر الذى يجعل من المحال تعيين وتحديد تواريخ الكلام المجيد .

بل أنه لا القرآن ولا الحديث، بل وسيرة النبى وحياته التى كتبها ابن اسحق (والتى أفاد منها الطبرى) وعبد الله بن هشام يذكر تاريخ وقائعها وأحداثها.

ولهذا السبب فإن الباحثين المسلمين قد استعانوا مضطرين بمعايير أخرى لتحديد تاريخ أجزاء القرآن وآياته. بمعنى أنهم اعتمدوا على المطالعة التطبيقية والخصائص الأسلوبية والمفردات والاصطلاحات الخاصة والحالة الروحية لمحمد (ص) فى أجزاء القرآن المختلفة.

بديهى أن هذا المعيار لا يمكن أن يفضى إلى نتائج حاسمة موثوق بها لتحديد تاريخ دقيق للأجزاء المختلفة للكتاب المجيد.

ومع هذا فإن تطبيق هذا الأسلوب فى تعيين تحديد المتقدم والمتأخر للكثير من السور وبخاصة المدنية منها قد أتى بنتائج إيجابية (قد حقق نتائج إيجابية).

بدأ كوستاف ويل G. Well التحقيق فى تواريخ المتن القرآنى، ثم أعقبه اسبرنكر A. Sprenger . وأكثر من عمل فى هذا المجال هو ت . نولدكه. فقد اقترح تصورا كاملاً لتواريخ السور القرآنية، وقسم هذا التاريخ إلى دورات أو مراحل أربعة على النحو التالى : ثلاث منها تتعلق بمرحلة مكة ومرحة ترتبط

بالمدينة. كما اقترح "كريمة" تصورا أكثر تطرفا. إلا أن تحديد الترتيب التاريخى الذى قام به هـ. هيرشفيلد وهو إلى حد ما تذييل لأعمال التحقيق التى قام بها نولدكه ولم يكن بعيدا عن تصوره . فإن السور المكية الأولى هى ذاتها التى أقرها زيد فى نهاية الكتاب فى أغلبها.

والسور المذكورة تُعد من أكثر السور شاعرية من حيث القصر والوزن وروعة الأسلوب والتميز. فهى مملوءة بالأساليب المتأججة والصادقة والإيمان والموضوع الرائج الذى يسيطر على سور هذه الدورة عبارة عن القيامة الكبرى. ومستقبل الموتى (المحكمة الرهيبة) والمصير الموحش الذى ينتظر عبدة الأوثان والمشركين الذين لا يؤمنون بالله الواحد. وبعبارة أخرى فإن المضمون الغالب لهذه السور هو التعريف بيوم القيامة. أو اسكاتولوزى .

ورتب نولدكه سور هذه الدورة على النحو التالى :

٩٦ – ٧٤ – ١١١ – ١٠٦، ١٠٨، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٢، ١٠٥، ٩٢، ٩٠، ٩٤، ٩٣، ٩٧، ٨٦، ٩١، ٨٠، ٦٨، ٨٧، ٩٥، ١٠٣، ٨٥، ٧٣، ١٠١، ٩٩، ٨٢، ٨١، ٨٠، ٨٤، ١٠٠، ٧٩، ٧٧، ٧٨، ٨٨، ٨٩، ٧٥، ٨٣، ٦٩، ٥١، ٥٢، ٥٦، ٧٠، ٥٥، ١١٢، ١٠٩، ١١٣، ١١٤، ١ . أى أن المجموع ٤٨ سورة .

تميزت سور المرحلة الثانية المكية بحرارة أقل، وثورة أقل، وقول أكثر هدوءًا. فى هذه السورة استخدمت صفة الرحمن بدلاً من اسم الله كما كانت العادة ولهذا السبب سميت هذه السور بالسور الرحمانية. فى هذه السور خوطب محمد (ص) بلغة الأمر واستخدمت كلمة "قل" . والتوحيد هنا هو الموضوع الكلى لهذه السور. وامتازت سور المرحلة الثانية المكية عن السور فى المرحلة الأولى بأنها أكثر طولاً وبناء على ما قاله نولدكه. فإن هذه السور على النحو التالى :

٥٤ – ٣٧ – ٧١ – ٧٦ – ٤٤ – ٥٠ – ٢٠ – ٢٦ – ١٥ – ١٩، ٣٨ – ٣٦ – ٤٣ – ٧٢ – ٦٧، ٢٣ ، ٢١، ٢٥ – ١٧ – ٢٧، ١٨ . ومجموعها ٢١ واحد وعشرون سورة.

ويلاحظ فى سور المرحلة الثالثة المكية تكرار كثير، وشكلها الإنشائى أكثر غلظة، والإكثار من المحسنات البديعية والمعانى والبديع لدرجة أن الأفكار الشاعرية فى هذه السور تحتل مكاناً كبيراً (ما يقرب من ١٥٠٠ آية) اشتملت على قصص الأنبياء قبل محمد (ص). ويلاحظ فيها الكثير من التعاليم والقوانين وأسلوبها قريب من أسلوب الخطابة. وترتيب سور هذه المرحلة حسبما ذكره نولدكه على النحو التالى :

٣٢ – ٤١ – ٤٥ – ١٦ – ٣٠ – ١١ – ١٤ – ١٢ – ٤٠ – ٢٨ – ٣٩ – ٢٩ – ٣١ – ٤٢ – ١٠ – ٣٤ – ٣٥ – ٧ – ٤٦ – ٦ – ١٣، ومجموعها ٢١ سورة .

وتقترب سور المرحلة الرابعة المدنية من حيث الأسلوب مع سور المجموعة الثالثة المكية. ولأن مرحلة نشاط محمد(ص) فى المدينة معروفة أكثر من غيرها من المراحل الأخرى فإن مضمون ومحتوى سور هذه الدورة أكثر وضوحاً من الأدوار الأخرى . ولم تحظ الأحاسيس الدينية وإبلاغ عقيدة الوحدانية المطلقة بالدرجة الأولى من الاهتمام. (ووجد محمد نفسه مضطراً للتبليغ) .

وبدلا من أن يبلغ محمد موضوع يوم القيامة ولا (المحاكمة الرهيبة) وجد نفسه مضطراً للتفكير فى متطلبات حياة الجماعة الإسلامية فى المدينة .

ولهذا يلاحظ فى السور المدنية قوانين متفرقة (مقررات لأحكام) كثيرة لها جانب تشريعى قانونى (فيما يتعلق بالأسرة، الزواج والطلاق وأحكام بعض الجنح

والجنايات والضغائن (والثأر) والقصاص والجهاد والغنائم وتقسيمها.

مع أن مجموعة القوانين القائمة على أساس دينى لم تكن موجوده ففن تدوين هذه المجموعة كان موضع اهتمام الأجيال القادمة من المسلمين واستغرق إنجاز هذا العمل ثلاثة قرون على الأقل.

وتولى تدوين مثل هذه المجموعة أجيال تالية، واستمر إنجاز هذا العمل إنمـ به ثلاثة قرون على الأقل.

ويشاهد فى السور المدنية إشارات كثيرة بل ومطالب مباشرة صريحة تتعلق بأحداث حدثت (وقعت) داخل الجماعة الإسلامية وخارجها فى تلك المرحلة (٦٢٢ – ٦٣٦م). ولكن – سوى النذر اليسير – هذه الإشارات تفتقد الدقة والكلام الدقيق والمحدد الذى يسمح بتأريخ الوقائع والأحداث من ذلك مثلاً الحملات التى شنت على "المنافقين" الذين كانوا يقوضون الجماعة الإسلامية من داخلها. وينعكس فى السور المدنية بصورة واضحة قطع الصلة بصورة قاطعة بين محمد (ص) وبين اليهود .

كان محمد (ص) إبان إقامته فى مكة معتقداً بأن العقيدة اليهودية والعقيدة المحبة تتشابه تشابها تاماً مع إيمانه وتغير الأمر فى المدينة حيث انقطعت الصلة بين المسلمين واليهود بصورة قاطعة أولا ثم بين المسلمين والمسيحيين بعد ذلك . وتشهد بعض آيات القرآن بذلك فقد ورد فى القرآن. لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى، ذلك أن منهم قسيسين ورهبان وأنهم لا يستكبرون[1].

وقد حمل القرآن بشدة على اليهود وبخاصة فى سورة البقرة – السورة

---

(١) القرآن سورة "٥" المائدة آية (٨٢).

الثانية للقرآن وهى أكبر سور القرآن التى اشتملت على هجوم شديد وكثيــر علــى اليهود. ولكن يُشاهد فى القرآن فى نهاية هــذه المرحلــة حمــلات علــى اليهــود والمسيحيين، وعلى المسيحيين خاصة بسبب الإيمان العقيدة بعقيدة التثليــث (فقــد لامهم القرآن على ذلك . "إذ قال الله يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس إتخــذونى وأمي آلهين من دون الله، قال سبحانك ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحــق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفســك إنــك أنــت عــلاّم الغيوب"[1].

وقطع العلاقة بين اليهود أولاً ثم مع المسيحيين تظهر أن هذه العقيدة وهــى أن دين التوحيد الأول لم يكن مرتبطاً بالعقيدة اليهودية ولا بالعقيدة النصرانية، بــل أن إبراهيم رسول الله وابنه إسماعيل نبى الله هما من بلغا العرب بها وأن الكعبــة هى المعبد الذى عبد فيه إبراهيم الله الواحد الأحد.

تحدث القرآن فى المرحلة المدنية كثيراً عن عيسى المسيح وأنه رســول الله واجتهد القرآن فى توضيح التشابه بين تعليم عيسى والإسلام وأن المسيحيين بمرور الزمن قد حرّفوا فيه.

وفى القرآن : تصوير يوضح عيس كسلف لمحمد مباشــرة[2] ســلف يتنبــأ برسالة محمد وبقدرته. على النحو الذى قاله ونولدكه "إن العامل الحاسم فى تحديــد علاقات محمد (ص) مع اليهود والنصارى يرجع على الأقــل إلــى الاختلافــات المذهبية وأكثره إلى سلوك هؤلاء مع جماعة محمد وأتباعه".

وردت فكرة الجهاد ضد أعداء الدين فى المعتقد الإسلامى فى المرحلة المدنية

---

(١) المائدة – ١١٦.

(٢) القرآن سورة ٦١ (الصف) آية ٦ .

وعدت واجباً دينياً على كل مسلم. كما سجلت فى نفس الوقت قانوناً لاقتسام الغنائم التى غنمها المسلمون من الأعداء. ويقال هنا أيضا بأن فكرة الجهاد، فى سبيل الدين تنسب إلى عيسى وحواريه .

وبناء على تصور نولدكه فإن السور التالية متعلقة بالمرحلة المدنية (الرابعة) وأن ترتيبها على النحو التالى :

٢- ٩٨ - ٦٤ - ٦٢ - ٨ - ٤٧ - ٣، ٦١، ٥٧، ٤، ٦٥، ٥٩، ٣٣، ٦٣، ٢٤، ٥٨، ٢٢، ٩٨، ٦٦، ٦٠، ١١٠، ٤٩ ، ٩، ٥ . ومجموعها ٢٤ سورة.

ويظن كثير من الباحثين فى الدراسات الإسلامية ومن بينهم نولدكة أن الآية الخامسة من السورة الخامسة أخر وما نزل من وحى على محمد (ص) قبل وفاته.

هذه الآية تمثل الوداع من محمد لأتباعه[1]

وبديهى أن كل تصور تم اقتراحه لتحديد تواريخ السور القرآنية ومن بينها تصور نولدكه يحتل أهمية نسبية وأكثرها جانب ظنى. وكل ترتيب زمانى نقبله من هذا الشخص، أو لهذه السورة يكون صادقاً على أى تقدير بخصوص القسم الأصلى لهذه السورة ولا ينطبق على آيات السورة كلها .

ولاثبات ذلك هناك نماذج كثيرة. على سبيل المثال الجزء الأصلى للسورة الخامسة أى سورة "المائدة" . يعتقد نولدكه وكثير من الباحثين فى الدراسات الإسلامية أنها أكثر سور القرآن تأخراً. وبناء على هذا فإننا يمكن أن نعين أو نحدد ترتيب السور من حيث تاريخ صدورها على سبيل التقريب فقط .

---

(١) "اليوم أحلّ لكم الطيبات وطعام الذين أتوا الكتاب حل لهم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنا من الذين أتوا الكتاب من قبلكم إذا أتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذى أخدان ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمل وهو فى الأخرة من المحسنين" المائدة آية ٥.

ويمكن الاستنباط مما سبق ذكره أن محتوى القرآن متنوع كثيراً. وأن سور المرحلة المدنية التى تحتوى بصورة أكبر على جانب وعظى وتشريعى بصورة عامة . وكما أشار إلى ذلك جولد تسيهر "وأنها كانت حرباً على البربرية والجاهلية العربية فى أمور الدين والحياة الاجتماعية والرؤية للعالم وحياة القبائل العربية.

ولن محمداً (ص) وقرآنه كان يحارب الجاهلية وعبادة الأوثان وفى نفس الوقت حارب القواعد الثابتة الراسخة للمجتمع الأبوى والمجتمع الذى كان فى حالة من التلاشى ونهج الحياة العشائرية العربية التى كانت سائدة قبل الإسلام (فرقة وانفصال وعداوة القبائل العربية لبعضها بعضا والحروب فيما بينها بسبب الثأر والعلاقات الجنسية بين الرجال والنساء غير المحددة والمنتظمة ووأد البنات وغير ذلك) .

ويعكس القرآن العلاقات الاجتماعية الجديدة وأشكال المجتمع الطبقى الوليد الذى تشكل ونهج الحياة الجديدة والرؤية الدينية الجديدة. كما شدد القرآن على تجريم الامتثال بين القبائل، وحض على نشر الأخوة بين جميع المسلمين وبعيدا عن الأصل والجنس واللون والقومية واللغة والإعلان على أن المؤمنين من حيث الدين والعنصر والسياسة أمة واحدة لها أهمية تاريخية عظيمة..).

كان انتشار القرآن بين المسلمين فيما بعد أكثر منه بين المعاصرين لمحمد (ص) إبان حياته. وتعلم المسلمون الكتاب المجيد منذ طفولتهم ويقرأه المدرسون (معلموا القراءة) لهم مراراً وتكراراً ويفسرونه لهم. واعتاد المؤمنون قراءة هذا الكتاب فى كل يوم بعد نهاية الدرس وطوال حياتهم أثناء البلوغ والرجولة أيضاً (أو الاستماع لقراءته). وأصبح القرآن "كتاب الكتب" وصار مجموعة الأدعية وقانون الأعمال الدينية والحياة الاجتماعية وسلوكهم اليومى. ولأن المسلمين يعتبرون القرآن "إعجازا" لا يستطيع أى شخص أن يأتى بنظير له. ولن يستطيع أحد أن يأتى بمثله ولو اجتمعت الأنس والجن على أن يأتون بمثله فلن يستطيعوا [1].

---

(١) إشارة إلى الآية القرآنية التى وردت فى سورة البقرة ، رقم ٢٣، وإلى آية رقم ٨٨ من سورة الإسراء.

"وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين. البقرة ٢٣. قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً" صدق الله العظيم الإسراء آية ٨٨ .

للسبك نثر القرآنى نفوذ وتأثير كبيرين وعميقين فى الأدب العربى أعم من نثره ونظمه بل له نفس التأثير والنفوذ فى الفقه الإسلامى والشريعة الإسلامية والتصوف والحكمة والفلسفة العربية والإيرانية. وقد تكونت المصطلحات فى الأدب والفقه والشريعة والتصوف والحكمة والفلسفة غالباً بتأثير من المفردات القرآنية .

ومع هذا فإن القول بأن جميع التعاليم الدينية والأخلاقية والقوانين التشريعية والفقه الإسلامى قد وردت فى القرآن بل بكل تفصيلاتها هذا القول قول خاطئ [1].

لم ينته سير التكامل فى الإسلام بالقرآن. فقد أثبت جولدتسيهر ومن بعده علماء الدراسات الإسلامية أن الإسلام شأنه شأن سائر المعتقدات الدينية لم تكتمل فى آن واحد ولم تتغير.

فقد اكتمل "الفكر" الإسلامى شأنه شأن الأديان الأخرى خلال قرون وانعكست فيه سائر التغيرات الاجتماعية التى حدثت فى البنية التى ظهر وانتشر فيها. ولهذا السبب فإن القرآن فقط واحد من مصادر دراسة تاريخ الإسلام . ولا يمكن أن يكون بأى حال من الأحوال المصدر الوحيد لدراستنا فى هذا الشأن.

فقد استحدث العلماء والفقهاء المسلمون تدريجيا، وعلى أساس القرآن كثيراً من أمور الشريعة الإسلامية. فأوجدوا علم القراءة كأول علم قبل سائر العلوم .

كان أسلوب ومسلك ورؤية محمد (ص) والجماعة الإسلامية الأولى تتغير فيه بالنسبة إلى فلان أو فى نفس الموضوع الدينى أو الدنيوى وعلاقاتهم مع أتباع

---

(١) يرجع فى ذلك إلى كتاب كراجكوسكى. فى ترجمة للقرآن صـ٦٥٤.

الديانات الأخرى حسب الأوضاع والأحوال والزمان والمكان .

كان بعض الوحى ينزل على محمد (ص) بصورة مؤقتة، وكان بعض الوحى الأخر ينزل على محمد فينسخ ما نزل من قبل. ولهذا أصبح لازماً أن يعرف المسلمون أى الأحكام والقوانين القرآنية هى "الناسخ" وأيها هو "المنسوخ" (نسخ كلمة عربية من معانيها الإلغاء والنقض).

لم يبذل زيد بن ثابت أى جهد لتوضيح هذه النقطة وذكر فى المتن الرسمى للقرآن جميع ما أوحى به. وتكون تدريجاً فيما بعد فرع أخر من فروع العلوم الإسلامية وهو ما عرف باسم "علم الناسخ والمنسوخ" هذا العلم فرع من علم أكثر اتساعاً فى الشريعة الإسلامية يعرف باسم "علم التفسير" والهدف منه تدوين تفسير للقرآن من الناحية الواقعية والفلسفية والآلهيات.

ويُعد عبد الله بن العباس ابن عم النبى مؤسس علم التفسير ويعتبره الذين أتووا من المفسرون له المرجع الأساسى والمعتبر لهم. وازدهر علم التفسير منذ القرن الثانى الهجرى والقرون التالية له. والمؤلفات المتعلقة بالتفسير كثيرة .

وتعتبر كتب التفاسير التالية أكثر تفاسير أهل السنة اعتباراً وقيمة وشهرة وهى على النحو التالى :

١-الطبرى (محمد بن جرير ٢٢٤ – حتى ٣١٠هـ) وهو إيرانى الأصل ومن أهل طبرستان وهو مؤرخ وفقيه شهير، وكتابه تفسير القرآن كتاب أساسى متميز ومحيط وواسع . وقد ضم ما قبل من تفاسير قبل عصره. وكان موضع قبول عامة الناس .

٢-الثعالبى : (أبو اسحق محمد النيسابورى، فقيه من اتباع الإمام الشافعى ت ٤٢٨هـ وتفسيره هو "كتاب الكشف والبيان فى تفسير القرآن"

٣-الزمخشرى (أبو القاسم محمود بن عمر – ٤٦٧ حتى ٥٣٨هـ. من أهل

خوارزم ويعرف باسم "الكشاف عن حقائق التنزيل" ومع أن الزمخشرى كـــان معتزلياً فقد قبل أهل السنة تفسيره وقبلوه مع التعديل الذى قام به بنصه موافقـــاً لروح أهل السنة والجماعة . مثلاً عبارة "مدح الله الذى خلق القرآن فقد غيروا كلمة "خلق" إلى كلمة "أنزل" .

وقد كافح الزمخشرى كثيراً فى قبول تفسير بعض الآيات القرآنيـــة التـــى تنتهى إلى التشبيه.

٤-البيضاوى (عبد الله بن عمر – لابن ٦٨١هـــ - ٧١٦هـــ) وهو إيرانى الأصل وابن قاضى قضاة فارس.

وكتابه فى التفسير هو "أنوار التنزيل وأسرار التأويل" الذى ألفه معتمدا على كتاب الكشاف للزمخشرى وكثير من المصادر الأخرى.

يقول نولدكه عن تفسير البيضاوى ما يلى : والآن يعتبر أهــل الســنة هــذا التفسير أفضل من جميع التفاسير تقريبا. وأكبر امتيازات هذا التفسير هــو تجميــع مطالب عديدة بصورة مختصرة وموجزة ومنقحة، ولكن عدم الدقة هــى مشــكلته الكبرى وغير مكتمل فى أى فرع من الفروع التى يبحثهــا، أعــم مــن التفســير التاريخى وثقافة اللغات والنحو ومنطق الجدل والإنشاء وغيره.

٥-الرازى (فخر الدين الرازى – ت ٦٠٦هـــ) إيرانى عالم بعلوم ومعارف عصره ومن بين مؤلفاته كتابه فى التفسير المعروف باســم "مفــاتيح الغيــب" أو "التفسير الكبير" وهذا التفسير مضاد للمعتزلة وفــى نفــس الوقــت ضــد الظاهرية (المذهب الظاهرى) وبعبارة أخرى يقوم على الاستنتاج العقلــى والاستنتاجى فى علوم الشريعة وكذلك الظاهريون المفرطون.

٦، ٧ : عالمان مصريان باسم "المحلى" (جلال الــدين ت ٨٦٤هـــــ) وتلميــذه المعروف باسم "السيوطى (جلال الدين ت ٩١١هـــ) وكتابهما هو المعروف

"تفسير الجلالين" بدأه الأول وأتمه الثانى وبالإضافة إلى هذا فإن السيوطى قد ألف كتاب "الإتقان فى علوم القرآن" وهو مقدمة للتفاسير التى ألفت عن القرآن وفيما يتعلق بالمفسرين الشيعة والتفاسير الشيعية فنتحدث عنهم فى الفصل الخاص بالتشيع .

"التأويل" أى تفسير الكلام المجيد حسب التأويل (الإيهام) ويحتل التأويل فى تفسير القرآن مقاماً خاصاً. وقد استخدم هذا النوع من التفسير كثير من المؤلفين الشيعة والصوفية المسلمين. من المفسرين الذين وردت الإشارة إليهم أخيراً" ابن عربى (محيى الدين محمد على الأندلسى، ٥٦١، ٦٣٨هـ) وهو صوفى شهير امتاز عن غيره بإيمانه بوحدة الوجود. من بين مؤلفاته التى بلغت ١٥٠ مؤلفاً (مائة وخمسين مؤلفاً) كتاب فى التفسير (كتاب التفسير) .

وحسب قول بروكلمان أنه (كتبه أى كتاب التفسير من وجهة النظر الصوفية)، وأن تأويل القرآن فى هذا الكتاب بلغ الحد الأعلى . ففى السورة رقم ١٢ من سور القرآن والتى تحتوى على قصة التوراة حول يوسف.

فقد أولت ووجهت كفاحه ومبارزه الخصائص المختلفة للروح الإنسانية فقد مثل، ويعقوب كممثل للتفكير، ويوسف كممثل للقلب الحساس، والأخوة العشرة ممثلين للحواس الباطنية الخمسة، والأحاسيس الظاهرية الخمسة.

كتبت هذه التفاسير السابقة باللغة العربية مع أن كثيراً من مؤلفى التفاسير كانوا إيرانيين.

لم تصل النسخة الخطية لمصحف عثمان إلى أيدينا – ومع أن كثيرا من النسخ التى يقال أنها "أصل قرآن عثمان" والتى يشاهد عليها آثار قطرات "من آثار دم عثمان" قد نسخ مزيفة كذلك وقد زيّف هذه القطرات بعض المؤمنين المتظاهرين بالتقوى.

ويوجد واحد من تلك المصاحف التى تحتوى أثاراً مزيفة لعدم عثمان وهو قديم جدا فى مسجد خواجه أحرار فى سمرقند حيث يحظى باحترام وتقدير المؤمنين.

وقد انتقل هذا المصحف الآن إلى مكتبة معهد الاستشراق بمجمع علوم جمهورية أوزباكستان الاشتراكية الروسية . وبعض النسخ الخطية للقرآن التى تعود إلى القرنين الأول والثانى الهجرى لا تزال محفوظة حتى الآن. ولكن النسخ الخطية التى نسخت فى القرون التالية كثيرة.

هناك طبعات حجرية ورصاصية للقرآن كثيرة فى جميع أنحاء الأرض ولأن ترجمة القرآن من اللغة العربية- التى نزل بها الكتاب المجيد - لايعد عملاً محبباً إلى الله؛ فقد كان المتن القرآنى بطبع وتضاف إليه حواشى باللغات الأخرى مثل : الفارسية والتركية) التى كانت تصل إلى ما يشبه الترجمه.

وقد كتبت فى كثير من الطبقات الحجرية الشرقية للمتن العربى ترجمة لفظية أى كلمة بكلمة (وكلها تقريبا كلمات عربية) بحروف صغيرة جداً (باستثناء الكلمات التى دخلت من لغات أخرى إلى لغة الناشر الفارسية) والتركية ولغات أخرى إلى لغة الناشر (الفارسية، التركية ولغات أقوام الترك الأخرين، والأردو وغيرها .

لم تكن هناك حتى القرن الثانى عشر الميلادى - فى الأقطار المسيحية الأوربية العربية أى خبر عن مضمون القرآن والسنة والإسلام. تمت أول ترجمة عربية ناقص جدا للقرآن إلى اللغة الأرمينية فى النصف الأول من القرن الثانى عشر فى مدينة طليطله (توليدو) بأمر من بطرس المكرم (ت١٥٦م) رئيس الدير الكليوفى الشهير (بفرنسا) وأضيف إليها شرح لسيرة النبى التى ألفها ابن هشام وقام بهذا العمل عدد من يعرفون العربية.

فى عام ١٥٤٣ سبقت هذه الترجمة التى كانت لا تزال حتى ذلك الوقت فى صورة خطية ثم طبعت وأشرف على طبعها تيودور بيبلياندر فى مدينة بازل -

بسويسراً وكتب مقدمات لها كل من "مارتن لوثر كينج" (المصلح الدينى المسيحى) وفيليب ملانخستون . ونشر هذه الطبعة فى ثلاثة أجزاء .

ومنذ القرن السابع عشر حتى التاسع عشر تمت فى أوربا الغربية ترجمات عديد بكثير من اللغات (الألمانية - الهولندية - الفرنسية - الانجليزية وغيرها) وتمت طباعتها .

كانت الترجمة الكاملة الأولى للقرآن والتى نقلته من العربية مباشرة وتم نشرها هى الترجمة التى قام بها ك.س. سابلوكووف (١٨٠٤ - ١٨٨٠م) أستاذ مجمع العلوم الدينية فى كازان (قازان وأقدم ترجمة للسور الملكية فى القرآن قام بها آ . كريمسكى المستعرب الروسى البارز.

وأحدث وأتم ترجمة روسية للقرآن هى التى قام بها آكاديميسين أى يو . كراجلكفسكى. وهى أكبر المتعربين فى عصرنا هذا وهو عالم روسى - سوفيتى (١٨٨٣ - ١٩٥١م) وقد طبعت بعد وفاته .

وقد أعد جوستاف فلوكل متنا علمياً ونقدياً للمتن العربى للقرآن، كما أنه دون أفضل كشاف للآيات القرآنية[1].

---

(١)١-فهرسة هذه الترجمات فى مقالة كريمسيكى تحت عنوان (حول تفسير القرآن والكتب اللازمة لفهمه) . كملحق وحاشيه للكتاب ودوزى (تاريخ مختصر الإسلام صـ١٣٧ جمعها . كما تحدث فى الصفحات صـ١٤٣ حتى ١٤٤ عن الترجمات الروسية للقرآنية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

٢-قازان - كازان، ١٨٧٩ والطبعة الثانية ١٨٩٦ وكلتا الطبعتين تحتويان فقط على الترجمة الروسية، الطبعة الثالثة قازان ١٩٠٧ تحتوى المتن العربى والترجمة الروسية.

٣-طبعت الطبعة الأولى فى ليبزج عام ١٨٣٤ وتشرف بها. وأفضل طبعة فى عصرنا هى الطبعة الرسمية المصرية التى نشرت بالقاهرة ١٣٣٧هـ // ١٩١٩م. عن أقدم نسخة خطية.

٤-طبعت الطبعة الأولى عام ١٨٤٢م فى ليزبج ونشرت تحت عنوان لا تينى ثم طبعت مجددا بعد ذاك.

الفصل الرابع

مصادر التشريع الإسلامى

كان القرآن فى بداية أمر الجماعة الإسلامية هو الأساس والمصدر للتعـــاليم الدينية والتشريعية فى نفس الوقت. ولكن ومع مرور الزمن لم يعد هـــذا المصـــدر كافياً لمواجهة الاحتياجات والمتطلبات فى مراحل الفتوحات العربية الكبرى (٦٣٢م حتى ٧٥١م) فظهر منبع ومصدر أخر بجانبه ونعنى به "السنة".

فى جميع ممالك أسيا البعيدة والوسطى وشمال أفريقيا التى فتحها العرب منذ (١١ حتى ١٣٤هـــ) كون الفاتحون العرب جماعة إقطاعية كانت تتجاوز مراحلها الأولية وتتجه (تخطو) من حيث النواحى الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية والثقافية إلى مراتب أكثر تعقيدا وتفاعلا عما كانت عليه فى المجتمع العربى القديم .

فقد كانت الممالك الجديدة التى فتحها العرب ذات علاقات مع الأرض وحياة مدن وقوانين ملكية ومقامات حاكمة وأسلوب حياة اجتماعية أكثر صعوبة بمراحـــل كثيرة عما كانت عليها الأوضاع فى موطن العرب الأصلى.

فقد واجه العرب فى تلك الأقطار المفتوحة مسائل واحتياجات ومتطلبات لـــم يتعرض لها . أو يجيب القرآن على متطلباتها .

ولما كان العرب آنذاك لم يكن عندهم تفريق بين الـــدين والدولـــة والـــدين والسياسة والقانون الدينى والقوانين العامة – لهذا السبب أراد الفاتحون الإجابة على هذه الاحتياجات (المتطلبات) الحياتية الناجمة عن علاقات اجتماعية جديـــدة، وفقـــاً للدين ونفوذه. فاستندوا فى هذا الوقت على السنة (أى أقوال محمد(ص) أو أفعالـــه التى فعلها إبان حياته) ولم يمتنعوا عن نحل الأحاديث. وبهذه السبيل ظهرت السنة الإسلامية تدريجياً .

الكلمة العربية "سنة" (وجمعها سنن) كانت تعنى فى بداية الأمـر (الطريـق) واتجاه الحركة (التى يجب السير فيها ونحوها) وأطلقت مجازاً على الرسم والعـادة التى كان عليها السابقون) .

فى الجزيرة العربية قبل الإسلام كانوا يطلقون ذلك على مجمـوع القـوانين والقواعد الأخلاقية والحقوق غير المكتوبة، أى الأعراف السائدة فى المجتمع الأبوى والعشائرى فى شمال الجزيرة العربية .

بعد ظهور المجتمع الطبقى والإسلام تناقض ذلك مع ما كان سائداً فى العصر الجاهلى من تقاليد وسنن وحلت السنة الإسلامية الجديدة محلها، ومع أن شيئاً مـن سنن الجاهلية القديمة قد دخل فى السنة الإسلامية الجديدة كما لـو أن النبـى (ص) أمر به .

وبعد ذلك، وبعد الفتوحات العربية الكبرى دخلت السنة الإسلامية كثير مـن العناصر اليهودية والنصرانية والزرادشتية التى كانت قد أخـذت مـن تشـريعات الرومان وإيران الساسانية. ولكنها ألحقت بالصورة التى بدت أنها من فعل النبى.

اشتملت الاحتياجات الأصلية التى أوجبت تكوين السنة الإسلامية على جانب قضائى بمعنى أنها كانت تستلزم وجود قسم (فرع) للقانون العام والقوانين الجزائية والمالية والأسرية لم يكن ممكناً أن تستند على المتن القرآنى فقط . ولهذا السـبب فإن المحتوى الأصلى للسنة الإسلامية هو هذه المسائل القانونية (التشريعية) .

تأسست السنة الإسلامية على اساس من الأحاديث الكثيرة .

المعنى الأولى (اللغوى) لكلمة "حديث" وجمعها : "أحاديث" من "حدث" "الخبر والقصة" . أو بمعنى أكثر تحديدا "نقل القول" أما المعنى الاصـطلاحى. فالحـديث عبارة عن رواية لأقوال أو أفعال محمد النبى (ص).

يُستنتج من الأحاديث، الأحكام القانونية والتشريعات الدينية والقواعد المتعلقة بالطهارة من الناحية الدينية والقواعد المتعلقة بالمأكل والقيم الأخلاقية وسلوك الشخص المؤمن فى الحياة ونهج الحياة اليومية. وكانوا يحددون أسلوب التعامل مع الشخص أو بالحكم القرآنى حسب الأحاديث التى كانت مرتبطة بالمتن القرآنى على أى نحو من الأنحاء وكانت لبعض الأحاديث فى نفس الوقت جانبها التاريخى وتتضمن جانباً من حياة محمد (ص) وصحابته أى المهاجرين المكيين أو أنصاره فى المدينة. وقد ظهرت فى القرنين الثامن والتاسع الميلاديين (الأول والثانى الهجريين) على أساس من الأحاديث "كتب المغازى"[١] الخاصة بالغزوات وحملات محمد (ص) وصحابته. والتى بدت كنوع خاص من التأليفات التاريخية المتقدمة وكذلك كشرح لحياة محمد (ص) باللغة العربية.

ولهذا كان جزء من هذه الأحاديث واحداً من مصادر تاريخ صدر الإسلام. مصدر يجب الإفادة منه بحذر وبنظرة نقدية خالصة .

كان المحافظون والناقلون للحديث النبوى فى الدرجة الأولى هم صحابة النبى أى أقاربه وأصدقاؤه ورفاقه والتى كان يعيش جزء كبير منهم فى مكة . مثل عمر بن الخطاب وابنه عبد الله بن عمر (ت ٧٤هـ) وعلى بن أبى طالب (ع) وطلحة والزبير وكانوا من الصحابة المشهورين.

وأبو هريرة وكان من الصحابة وله شهرة كبيرة وعامة (متوفى عام ٥٨هـ) وله من التلاميذ ثمانمائه ٨٠٠ وناقل لـ ٣٥٠٠حديثاً)، وأحد الفاتحين لإيران : عبد الله بن عامر (ت ٦٠هـ) وعبد الله بن مسعود المعروف بعالم القرآن (ت ٣٣هـ) وناقل ٨٤٨ حديثاً) وكاتب النبى وجامع القرآن زيد بن ثابت وعائشة زوجة النبى

---

(١) من بينها "كتاب المغازى" للواقدى (أبو عبدالله محمد بن عمر ، الذى يحتل أهمية خاصية).

"أرملته" (ت ٥٩هـ) والتى نقلت وروت ١٢١٠ حديثاً. ويعد كثير من رفاق النبى (ص) ومعاصروه أيضاً من الحفظة رواة الأحاديث. يأتى من بعد هؤلاء التلاميذ (التابعون) كما يعد تلاميذ (تابعى) تلاميذهم (التابعين) من الحفاظ ورواة الأحاديث. من بين جامعى الأحاديث الاجيال التالية: عامر بن شرحبيل الشعبى (ت ١٠٥هـ) وعروة بن الزبير[1] (ت ٩٦هـ) وتلميذه محمد الزهرى (ت ١٢٥هـ) ووهب بن منبه (ت ١١٠هـ) وموسى بن عقبة (ت ١٤١هـ) وغيرهم وهؤلاء كانوا أكثر شهرة من غيرهم .

وقفوا حياتهم على البحث وجمع الأحاديث. فالشعبى مثلاً سأل خمسمائه من الصحابة وجمع عنهم أحاديث كثيرة. كان حفظ وجمع الأحاديث يتم فى البداية شفهياً (شفاهياً) ويستظهرونها. ثم كتبوا الأحاديث بعد ذلك على الجلد ويكونون مجموعات منها وأطلقوا على جامعى الأحاديث المتخصصين والعالمين بعلم الحديث اسم"محدث" ويطلق الباحثون الأوربيون الدارسون للإسلام جامعى الحديث اسم (تراديسيوناليست أو المحدثين) المحدثون السنة، أو السنة .

وكما أوجدت دراسة القرآن ومطالعته علم التفسير. أوجد جمع الأحاديث ودراستها أيضاً (علم الحديث) وعلى أساس هذين العلمين دونت مؤلفات دينية على أساس من هذين العلمين أى الإلهيات والشريعة أى شعبتا العلوم الدينية الإسلامية أو الشريعة والحقوق.

ويجب القول ضمناً أنه لم يكن هناك انفصام لمدة طويلة بين الإلهيات

---

(١) الزبير بن العوام كان من الصحابة المشهورين وشقيق عبد الله بن الزبير عدو الأمويين، والمناوئ للخليفة (توفى ٧٤هـ) وهو من ناحية الأم حفيد على وابن أخت عائشة رضى الله عنها .

والشريعة الإسلامية، ولم يكن هناك اختلاف بارز وواضح بينهما. وقد عمــل فــى مجال الدراسة العلمية والنقدية للأحاديث والسنة وتاريخها ، قبل الآخرين كل مــن إيكناتى جولدتسيهر المجرى واستوك هور كرونية الهولندى وحققا نتائج .

فى بداية القرن الثامن الميلادى (القرن الثانى الهجرى) تكونت ثلاث مدارس لــ"علم الأحاديث" على النحو التالى:

الأولى : مدرسة المدينة (التى ينتمى إليها عروه بن الزبير والزهرى) .
والثانية : مدرسة العراق (فى الكوفة والشعبى هو ممثلها).
والثالثة : المدرسة الشامية (فى دمشق) .

امتازت المدرسة المدنية عن الآخرين بأنها من أتباع الإيمان المحكم القــوى والمرتبطة ارتباطاً كبيراً بسنن عصر محمد •ص) والخلفــاء الأربعــة الأوائــل (الخلفاء الراشدين) .

كما اهتمت أكثر من الآخرين بالأحاديث المتعلقة بشرح حيــاة محمــد (ص) وغزواته. ولكن ممثلى هذه المدرسة اتهموا مؤلف أول كتاب بصورة منقحة ومرتبة عن حياة محمد (ص) – أى محمد بن اسحق – اتهموه بالردّه والقدريه وأخرجــوه من المدينة. كان الهدف الأسمى لممثلى لمدرسة المدينة هو الحكومة الدينية وأخذوا يدافعون عنها وعارضوا الخلفاء الأمويين واتجاههم غير الدينى وأسلوب حكومتهم أو حكمهم وطبقاً للعادة والرسم والنهج التى تلت واستقر، فإن الحديث يجب أن يقوم على أساسين :

١-الإسناد : يعنى إحصاء نقله الحديث المعروض .

٢-المتن : أى محتوى الحديث. وكان بناء الحديث يتم على النحو التالى تقريباً.

أولاً نقل الإسناد أمر حتمى مثلاً يقول "آ" أنه نقل عن "ب" وأنه نقل "ح" عن

"د" و "هـ" عن "و" الذى يقول بأنه سمع عن رسول الله (ص) كذا وكذا "أو أنــه: قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قد فعل كذا وكذا" ويأتى المتن بعد الإسناد أى قصته فلان أو فلان أو قول أو عمل النبى.

لم يكن المحدثون (سنة كرا) السنة بعيدين عن النهج النقدى فى دراسة صحة الحديث واعتبارها ولكن هذا النهج الانتقادى كان مشروطاً ومقيداً بقيود . وبــديهى أن هذا لم يرض المحققين فى عصرنا بأى وجه من الوجوه.

وفى القرن الثامن الميلادى (الثانى الهجرى) ظهر معيار للتأكد مــن صــحة وأصالة الأحاديث على النحو التالى .

لابد وأن يشكل إسناد الحديث سلسلة متصلة من النــاقلين وأن يكونــوا مــن المشهورين ولا تطاول شهرتهم أية شبهه، وأن يكون الناقل مؤمنا يحظى بالاحترام وصالحاً وصادقاً. وسمى النقله باسم "الرجال" وسمى البحث فى صحة الحديث من حيث السند والمتن باسم "علم الجرح والتعديل" اصطلاحا. وكان البحث المختص فى شخصية النقلة والمعتمد منهم وغير المعتمد الموثوق به وغير الموثوق ســببا فــى ظهور شعبه من (علم الحديث) أما الأحاديث عرفت باسم "معرفة الرجال" أو علــم الرجال. وظهرت كتب وكشافات خاصة عرفت باسم (الطبقات) وظهــرت كتــب التذاكر التى تحتوى على حياة جميع الصحابة المشهورين وتلاميذهم ومعاصــرى محمد (ص) ونقله الأحاديث الأخرين ورتبت ترتيبا أبجديا.

من بين كتب الطبقات هذه : الكتاب المشهور باسم (الطبقات) لابن سعد (ت ٢٣١هـ) وكتاب "أسد الغابة فى معرفة الصحابة" لابن الأثير وهو مؤلــف كتــاب (الكامل فى التاريخ) وغيره.

وهناك الكشافات (الدليل) والكتب المشتملة على (الضعفاء) أى تلك الجماعــة

من النقلة غير المعتمدين من هذا النوع أيضاً .

على أية حال فإن راوى الحديث – وبخاصة الرواة فى سلسة الإسناد المتقدمة (الأخيرة) (أى الأكثر تقدماً) كانوا موضع كل ثقة وكان الحديث الذى يُروى عن ذلك الشخص أكثر اعتباراً على سبيل المثال. فإن من المستحيل اعتباراً (عدم قبول) أى حديث رواه أبو هريرة أو عائشة . ومع هذا فإنهم لم يغضوا الطرف علن هذه النقطة وهى أن من الممكن أن تنسب أحاديث متحوله إلى أشخاص ثقاة (لم يكن هم نقلتها فى واقع الأمر).فى المواضع التى كان الاعتماد فيها على السند (الإسناد) ينافى الواقع.

فقد نسبوا إلى محمد (ص) حديثاً يقول بأن على المؤمنين الذهاب إلى الحمام فى حين أن الجميع كانوا يعلمون أنه لم يكن لديهم آنذاك علم أو خبر عن الحمامات

وعلموا بذلك فقط بعد فتح الولايات الرومية الصغرى (البيزنطية) . ونادراً ما كانوا ينكرون صحة الحديث اعتمادا على مضمونه، ولكن الحديث يكون غير مقبول فقط إذا كان يتعاون مع معتقدات أهل السنة (حقه) التى قد دوّنت فى القرن الثامن الميلادى (الثانى الهجرى) أو إذا ظهر تناقض بين موضوع الحديث وموضوع أحاديث أخرى مشابهة. عندئذ يتم رفض هذا الحديث

ومع هذا فإن الأحاديث لا تعد متساوية من حيث التشابه والتعادل والمستوى .

ومع هذا فإنه الأحاديث ليست متساوية من حيث القيمة، وأنها تنقسم من حيث الصحة والإعتبار إلى ثلاث مجموعات على النحو التالى : إذا لم تكن سلسة رواة الحديث مورد طعن أو أية شبهه فإن هذا الحديث يسمى "الصحيح" وإذا وجد نقص أو شبهة فى سلسلة رواة الحديث، على سبيل المثال أن يكون أحد الرواة فى الإسناد ليست له الشهرة أو يشك عدد من المحدثين فى صحة أقواله. أو وجد خلل وسقوط

فى سلسلة الرواة (ألف يقول قال "ب" إلى : فإن هذا الحديث لا يعد جديراً بالتقدير والاعتبار الكاملين ومع هذا يقبولته. ويسمون هذا النوع من الأحاديث بالحديث "الحسن" وفى النهاية إذا وجد أشخاص فى سلسلة رواة الحديث ليسوا موضع مقبول وإيمانهم غير قابل للقبول أو هناك شك أو شبهة فى أخلاقهم فإن مثل هذا الحديث يطلق عليه اصطلاحاً "ضعيف" والحديث الذى يكون أحاديثه متصله ولا انقطاع فيها هى حديث (متصل) والحديث الذى يوجد فى سلسلة الرواة انقطاع (وبخاصة إذا كان اسم الراوى من الحيل الثانى، خاصة إذا كان الناقل أو الراوى من الجيل الثانى اسم تلميذ فلان أو لا يتصل بالصحابة) فإنهم يسمون هذا الحديث "المنقطع" وإذا وجد فى سلسلة رواة الحديث اسم تابع ولم يكن معلوماً عن من استمع إلى هذا الحديث من الصحابة، فإن مثل هذا الحديث يسمى "مرسل" . لم تكن جميعُ الأحاديث معتمدة على أقوال النبى (ص) وأفعاله.

والأحاديث التى يصل سندها إلى الرسول تسمى "مرفوعة" "مرفوع" والأحاديث التى تنسب إلى أقوال وأفعال الصحابة "موقوف" والأحاديث التى تعتمد على أقوال التابعين أى الجيل الأول من تلاميذ الصحابة تسمى "مقطوع" . والأحاديث الأخيرة (والأحاديث المرسلة أيضاً) قبلها بعض العلماء ورفضها أخرون.

سلسلة الرواة (النقلة) التى تضلل فى نقلها إلى الأكثر تقدماً أو بعبارة أخرى إلى أحد صحابة النبى (ص) تسمى "طريق (جمعها العربى طرق) . فذا نقل الحديث الواحد من عدة طرق بمعنى إنه يصل فى نفس الوقت إلى عدد من الصحابة ويسمونه "متواز" والحديث الذى يصل إلى ثلاثة من الصحابة يسمى "مشهور" وإلى صحابيين فقط يسمى (عزيز) وإذا وصل إلى صحابى واحد يسمى (واحد).

وأفضل الأحاديث هى التى نقلت عن عدة طرق بمعنى أنها لا تصل الراوى

لها إلى صحابى واحد، بل التى يرويها عدد من الرواة عـن عـدد مختلـف مـن الصحابة وأقدم مجموعات الأحاديث التى دونت عن طريـق (الطـرق) أى التـى أحصيت حسب الترتيب الهجائى لصحابة النبى (ص) وذيل كل حديث باسم ناقـل هذا الحديث (اسم ناقلة). يسمى هذا النوع من مجموعات الأحاديث باسم "المسـند" كانت مجموعة أحاديث المسند تدون "على الرجال" بمعنى أن يدون ترتيب الأحاديث على أساس أسماء الأخيرين (الأقدم) من الرواة .

من مجموعة الأحاديث السابقة : أى النوع الأخير، والمتداولة بـين أيـدينا (المتداولة) وأكثرها شهرة كتابان : أحدهما "الموطأ فى الحديث" تأليف مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) ومؤسس المذهب المالكى. ويوجد فى هذه المجموعة ١٧٠٠ حـديث أقر مالك بصحتها واعتبارها. ومن المؤكد أن أساليبه النقديه هى الأسـاليب التـى سبقت الإشارة إليها. والثانية وتعرف باسم (مسند) الذى ألفه أحمد بـن حنبـل (ت ٢٤١هـ) وهو مؤسس المذهب الحنبلى وكتابه المسند يحتوى على أكثر من ثلاثـة آلاف حديث (٣٠٠٠) كما سيرد فى الفصل الخامس.

الأحاديث الموضوعة

ومع هذا فإن المجموعات التى ظهرت فيما بعد والتى تعرف بـ (مصنف) قد راجت كثيراً ووجدت قبولاً من العامة. وقد رتبت الأحاديث فى هذه المجموعات لا على أساس الموضوعات وهو ما يعرف اصطلاحاً بـ(على الأبواب) وتسمى أقسام الموضوع "أبواب".

من بين هذه المجموعات الأكثر اعتباراً من غيرها (اعتماد) ستة كتب. ولهذا تعرف باسم "الكتب الستة" وهى شائعة ومنتشرة بين جميع المسلمين السنة، وشرحها على النحو التالى :

١-الجامع الصحيح أو اختصاراً "الصحيح" صنفه أبو عبد الله محمد البخارى (١٩٥ حتى ٢٥٧هـ) هذه هى المجموعة الأولى من المجموعات الأكثر تميزاً وأستانيه . لم يجمع مؤلفها الأحاديث المتعلقة بالتشريعات والشعائر الدينية – فحسب التى كان المعاصرون أكثر اهتماماً بها – وقسمها إلى أبواب موضوعية، بل اهتم بالأحاديث المتعلقة بشرح سيرة النبى (ص) وصحابته وبالموضوعات التاريخية والعرفية فى عصر النبى أيضاً.

أبدى الموظف إلى حد ما رؤية نقدية، ولكن من المؤكد أنها بالمعنى القانونى الذى كان سائداً فى المحيط الإسلامى وقتذاك.

وحسب قول المؤلف أنه جمع ما يقرب من ٦٠٠,٠٠٠ ستمائة ألف حديث وأنه أبقى منها فقط ٧٢٥٠ سبعة ألاف ومائتين وخمسين حديثاً فقط. اعتبرها أحاديث صحيحة أى أكثر من واحد فى المائه . استحقت هذه المجموعة تقديراً كبيراً فى العالم الإسلامى فيما بعد وطبعت عدة مرات فى الشرق.

٢- مجموعة تحت عنوان "الصحيح" جمعها مسلم بن الحجاج النيسابورى (٢٠٢ – ٢٦٢هـ) ولقيت من القبول ما لقيته المجموعة الأولى. دقق المصنف وأعاد النظر فى٣٠٠ ألف حديث ثلاثمائة ألف حديث وأبقى فقط على ١٢,٠٠٠ أثنى عشر ألف حديث أى أنه أقر منها ٤% أربعة فى المائة منها.

وتعد هاتان المجموعتان السابقتان أكثر دقة وتوثيقاً واعتماداً .

٣-"سنن" ابن ماجه القزوينى (ت ٢٧٣هـ) .

٤-مجموعة أبو داود السيستانى (ت ٢٧٥هـ) وهى أيضاً تحت عنوان "سنن" .

٥-"الجامع الكبير" لمحمد الترمذى (ت ٢٧٩هـ) .

٦-"السنن" الذى صنفه النسائى(ت ٣٠٣هـ) وهو تلميذ أبو داود من أهل مدينة

"نسا" (القريبة من مدينة عشق آباد الحالية).

انتشرت المجموعات الستة المشار إليها أكثر من غيرها من كتب الحديث بين أهل السنة وهى موضع ثقتهم ومحل تقديرهم واعتبارهم. ولكن يجب أن نقول أن الأربعة كتب الأخيرة من حيث التنظيم والبيان أكثر بدائية عن المجموعتين الأوليين أى مجموعة البخارى ومسلم اللذين يعرفان بالصحيحين.

وأحد أوجه الاختلاف فى الكتب الأربعة الأخرى هو أن مؤلفيها يعتبرون حديث ، لا دليل موثق على كذبه، يعتبرونه صحيحاً أو بقبول آخر هو أن مصنفى الكتب الأربعة قد طبقوا فى جمع الأحاديث الروح النقدية بدرجة أقل عما فعله مصيغا المصنفان الأولان.

وفضلاً عن هذا فإن مؤلفى هذه المصنفات الأربعة المذكورة ارتبطوا بالأحاديث المتعلقة بكتب تذاكر التشريعات الدينية والقانونية. ولم تكن تلك الأحاديث متصلة بكتب التذاكر والتاريخ موضع نظرهم.

ولهذا السبب فإنه إذا كانت المجموعتان الأوليان (المجموعة الأولى) تُعد إلى حد ما جزءاً من مصادر التأريخ.فإن المجموعة الأخيرة (الأربعة) صادقة بدرجة أقل.

وعلاقة مصنفى هذه المجموعة علاقة عملية بحتة، بمعنى أنه كان لازما أن يحدد من بين القواعد والقوانين القضائية أو موازين الحياة اليومية أيهما جائز وأيهما غير جائز. فقد اهتموا على سبيل المثال وبما كان مرتبطاً بالتشريعات الدينية والمأكل والملبس وعلاقات الأفراد بعضهم بعضاً وعقد الاتفاقيات الخاصة بالبيع والشراء وملكية العبيد وغير ذلك .

وبجانب هذه المجموعات الستة وجدت كتب كثيرة أخرى أقل قبولاً من عامة

المسلمين وكما قلنا من قبل فإن وجود شروط وأسلوب النقد الذى اتبعها المحدثون لم تمنع مطلقاً وبأى وجه من الوجوه من ظهور أحاديث منحوله وانتشارها. وبخاصة عند البحث فى الأحاديث الجديدة. أو الأكثر جدة التى لم تكن معروفة من قبل أو باصطلاح "طلب الحديث" والترحال إلى أماكن من المحتمل إيجاد تلاميذ (تابعى التابعين) وتابعى الصحابة أو أخلافهم وإمكانية الاستفسار منهم ،كل هذا كان يتم ابتغاء لمرضاة الله. وقد زاد لك ذاته فى إمكانية نحل الأحاديث .

كل هذا كان يزيد فى إمكانية انتحال الحديث، ولهذا السبب فإن المحدث الذى يريد أن يجعل رأى أى شخص مقبولا لدى العامة كان بإمكانه أن ينحل حديثاً (أن يؤلف حديثاً) ويؤلف له إسنادا حتى يجعله مقبولاً. وكان تزييف الأحاديث شائعاً لدرجة أن المعاصرين فى ذلك العصر كانوا على علم بذلك ويتحدثون عنها. وقد تحدث عن ذلك العلماء، ومن بين هؤلاء العلماء البارزون المؤثرون مسموعوا الكلمة فى القرنين الثامن والتاسع الميلاديين (الثانى والثالث الهجريين) مثل مالك بن أنس ومسلم والشافعى الذين تحدثوا عن ذلك .

ومع هذا فإن أكثر علماء السنة والمتأخرون منهم خاصة قد قبلوا جميع الأحاديث مع استثناء ما كان ضعيف الإسناد (به عوج) أو يتعارض مضمونها بصورة واضحة مع قوانين الشريعة .

يعدّ العلم الأوربى المعاصر أكثرية الأحاديث غير موثوق بها. ونحن نعتمد اعتماداً كثيراً على رأى جولدتسيهر لإثبات هذا الرأى. فقد بدأت (ظهرت) الضرورة ملحة بعد استيلاء العرب على أراضى الإمبراطوريتين البيزنطية وإيران لتأليف أحاديث لها جانب تشريعى (حقوقى) لازمة لتدوين أسس قضائية ثابتة فى أقطار الخلافة. كان الفاتحون راغبين فى قبول كثير من القوانين البيزنطية والساسانية فى إيران، لأن تلك القوانين المذكورة كانت لها أهميتها فى المجتمع

الإقطاعى الذى فى طور التكوين. ولكن كان لزاماً أن يظهرو (تبدو) تلك القوانين فى نظر جماعة المؤمنين كأحكام وقوانين شفاهية صادرة عن النبى - وهى الأحكام التى حوفظ عليها ونقلت من قبل الصحابة وهو نفس ما حدث (وهو ما ينطبق) بخصوص موازين التشريعات الدينية والحياة اليومية التى أخذها المسلمون عن المسيحيين واليهود والزرادشتيين. فقد أظهروها كأحكام للنبى (ص) .

اثبت جولدتسيهر أن آراء اليهود والنصارى مأخوذة من الإنجيل وكتب المسيح (الكتب التى لم تقبلها الكنائس الرسمية) ومن بعض آراء الفلاسفة اليونانيين قد شاعت وظهرت بين المسلمين فى صورة أقوال النبى كأحاديث ويجب القول ان هذه النقطة الخاصة والمتعلقة بالتصورات الدينية المخصصة ، حول الجنة والنار ويوم القيامة والبعث والأنبياء قبل محمد (ص) وغيره كانت موجوده .

يقول جولدتسيهر أن نفوذ المسيحية واليهودية والزرادشتيه وكذلك البيئة الثقافية البيزنطية والسورية والقبطية والإيرانية قد تجلت فى الأحاديث أكثر من أى شيئ فى الإسلام .

وفى أى مجتمع تمتزج فيه الجماعة الدينية والدولة والدين والسياسة، وتتدثر فيه الثورات الاجتماعية والسياسية بالمعتقدات المذهبية أو الفرق الدينية . فى مثل تلك الجماعة فإن المنافع السياسية تكون سببا لنحل الأحاديث. ففى الصراع الذى برز بين الجماعات المختلفة لتحقيق المكاسب السياسية (كما حدث بين العلويين والأمويين والعباسيين) فإن كل طرف من تلك الأطراف كان يريد أن يؤيد موقفه ورأيه بأقوال ينسبها إلى الرسول وكانوا يعتمدون على الرأى السائد بأن الرسول إبان حياته قد تنبأ بأحداث تاريخية مستقبلية وأنه قدّر قيمة تلك الوقائع. وكان الصوفية وهم ممثلوا التيار العرفانى والتعبدى الإسلامى يعكسون إلى حد ما إيمان الطبقات الدنيا فى المدن. وكانوا يقولون أن النبى كان تنبأ باختلال عدم العدالة

الاجتماعية وزيادة ثروة وظلم (الظالمين أقوياء الدنيا) وأن الطبقات الحاكمة.

انتشرت أحاديث فى تأييد هذا القول. لدرجة أن نار الصراع تأججت بين التيارات المذهبية وأصبحت أكثر حدة. مما زاد فى حدة انقسام وتشتت الفرق المذهبية انتحل علماء السنة الأحاديث. حتى يدينوا "المرتدين" باسم النبى وكانوا يقولون أنه قد تنبأ إبان حياته بظهور هؤلاء المرتدين (مثل الخوارج والقدرية) وأدائهم من قبل .

وقد نسبت أحاديث خاصة إلى النبى تتعلق بالمدن المختلفة التى فتحها العرب بعد فترة طويلة من موت محمد (ص).

ونسبوا إلى النبى فى هذه النوعية من الأحاديث أيضاً أقوالاً عن الصفات الحسنة (وما يتمتع به سكانها من صفات حميدة) (والسمات الطبيعية والاجتماعية وغيرها) للمدن المذكورة و"الأخلاق الجميلة" وقوة إيمان لسكانها وليس هناك شك فى أن هذه الأحاديث قد ألفت من قبل حكام تلك المدن بعد فتحها بمدة طويلة حتى تنعم بالخير وحسن الشهرة فى عالم الإسلام وتنقل مثل هذه النوعية من الأحاديث فى العادة منقولة فى كتب تاريخ مدن أصفهان وهرات وبلخ وغيرها.

وبناء على هذا فإن أكثر هذه الأحاديث غير موثوق بها من الناحية التاريخية وغير ذات قيمة (بخلاف الأحاديث المتعلقة بسيرة النبى محمد (ص). ولكن لا ينبغى أن نستنتج من ذلك أن هذه الأحاديث لا أهمية لها كمصدر للتأريخ.

والأحاديث التى الفت ونحلت أكثرها من النصف الثانى من القرن السابع الميلادى (القرن الأول الهجرى) ونهاية القرن التاسع الميلادى (القرن الثالث الهجرى) عاكسة للعلاقات الاجتماعية والأحداث التاريخية الواقعة فى أقطار الخلافة والآراء القانونية فى ذلك الوقت. وبناء على هذا فإن هذه الأحاديث من ناحية تأريخ

التطور الاجتماعى والسياسى لأقطار الخلافة فى المراحل المتقدمة إقطاعياً لهـا أهميتها كمصدر من المصادر المهمة.

كان الحديث مبعث تيار جذبت به الجماعة الإسلامية الأقطار المجاورة للبحر المتوسط وموروثها الاجتماعى والقانونى والدينى والفكر الثقـافى لتلـك الممالـك المفتوحة البيزنطية والساسانية، التى كان العرب قد فتحوها.

الفصل الخامس

تدوين الفقه الإسلامى (السنى)

احتل نحل الحديث وجمعه أهمية كبرى فى مسيرة تكامـل التعلـيم الدينيـة والقوانين الإسلامية. بصورة أكبر فى التكامل القانونى، وبصورة أقل فى التعـاليم الدينية. والأمر كذلك فى علم القانون أو "الفقه" .

لم يكن هناك فى صدر تكوين المجتمع الإقطاعى لدولة الخلافة منذ القرن السابع حتى التاسع الميلادى الموافق (من الأول حتى الثالث الهجرى) لم يكن هناك اختلاف واضح بين الجماعة الدينية وبين الدولة. منذ كانت الدولـة مـن الناحيـة الأسمية على الأقل دولة دينية . لهذا السبب فإن علماء القانون الدينى (الشريعة) أو الفقهاء الذين كانوا قد ظهروا فى تلك المرحلة، كانوا فى نفس الوقت علماء دينيـين وقضاة . ويمكن القول إن أكثرهم كانوا قضاة وأقلهم علماء دين .

ويشير د.ب. ماكدونالد العالم الانجليزى المختص فى الدراسات الإسلامية إلى أن كلمة "فقه" التى كانت تعنى فى اللغة العربية ابتداء بمعنى "العلـم بصـورة كلية" . ومرادفة لكلمة "علم"، قد أطلقت بعد ذلك بمفهوم "علم القـانون الـدينى أو "الشريعة" ثم أطلقت فى نهاية الأمر بصورة أكبر على "الحيل الشرعية" أو استخدام الموازين الدينية والقانونية فى مواضع خاصة.

وهكذا فإن كلمة "فقيه" المشتقة منها كانت تعنى "الإنسان المتعلم بصـورة كلية" و"العالم بعلم الدين" والشخص الذى يطبق الموازين الدينيـة والقانونيـة فـى مواضع خاصة .

وبناء على هذا يكون من الأفضل أن نترجم كلمة "فقيه" وبـ"العالم بالقانون

والعالم بعلم الدين" . كان الفقهاء نطفة طبقة علماء الدين، التى تكونت فيما بعد، بصورة قاطعة .

كان القرآن أو "كلام الله" يعرف فى بداية الأمر بأن هو الأصل والمصدر الوحيد والأساس للتعاليم الدينية والقوانين الإسلامية. ثم أصبحت الأحاديث فى العصر الأموى المصدر الثانى للتعاليم الدينية الإسلامية. وكان هذا هو المحرك لجمع الأحاديث ووضعها وتأليفها ثم تدوينها ومطالعتها فيما بعد.

ولكن نظراً لأن انتحال الأحاديث وجمعها لم يتم وفقاً لخطة معينة فإن السنة لم تتم وفقا لأساس متناسق ومنتظم .

فضلاً من أن تلك الأحاديث لم تكن قادرة على الإجابة عن جميع المتطلبات والاحتياجات العملية والمسائل المتجددة التى كان يفرزها تكامل المجتمع الإقطاعى.

وبناء على هذه فإن الأصل الثانى للتشريع الإسلامى لم يكن كافياً للإجابة عن الاحتياجات المطلوبة .

ومن ناحية أخرى فإن المعايير القانونية التى تجمدت فى صورة أشكال قانونية قد أضحت قديمة سواء شاءت أم أبت .

يقول الأستاذ آ.ا اشميدت المحقق الروسى فى الدراسات الإسلامية فى هذا الشأن ما يلى : إن هذه الرابطة القريبة التى جمعت بين القانون والدين كانت شؤماً بالنسبة للموازين القانونية. فالموازين القانونية حين تبدو فى شكل دينى تأخذ شكلاً دينيا لا تكون قابلة للنسخ ولا تكون قابلة للتغيير وبالتالى تصبح قديمة، لأن الحياة العملية تتخطاها.

وتتبنئ عن ظهور شرائط جديدة تماماً لم تكن موجودة من المراحل القديمة ويكون من نتيجة ذلك بل ومن المؤكد أن تفقد هذه القوانين أهميتها ومعناها الواقعى

لعدم مواءمتها وقدرتها على التعامل مع احتياجات ولوازم الحياة العملية. وتتبدل القوانين الإسلامية إلى شيئ بعيد عن واقع الحياة مقطوع عنها.

ولكن هذه الواقعة قد حدثت فيما بعد فى مرحلة التكامل الإقطاعى .

فى العصر الأموى ثم فى العصر العباسى بصفة خاصة اجتهدت أجيال من الفقهاء وناضلت لوضع القوانين الإسلامية فى صورة جامعة وكاملة تجيب على جميع المظاهر والاحتياجات العملية للحياة الاجتماعية. كان العباسيون يبذلون الجهد حتى لا يكون الخليفة فى نظر المسلمين – أميراً أو حاكماً غير دينى، بل أن يكون إماماً – أى الإمام الدينى والمرشد الدينى وإجتهد الفقهاء فى جمع وتعليم المبادئ السنية للجماعة الإسلامية .

بدأت الدراسة المنظمة للأحاديث فى العصر العباسى فى المدارس الفقهية الثلاثة التى كانت قد ظهرت فى العصر الأموى – أى مدرسة المدينة ومدرسة العراق (فى الكوفة) ومدرسة الشام (السورية فى دمشق) وقد اتضح من خلال العمل (الدرس) أن القرآن الكريم والأحاديث (النبوية) لن تجيب وحدهما على كثير من المسائل الدينية والقانونية، فضلاً أن القرآن والأحاديث مصدران يصعب كثيراً الإفادة منهما. بسبب وجود "الناسخ" فى القرآن، ووجود تعارض فى متن الأحاديث حين مقابلة بعضها ببعض، لذا اتجه الفقهاء لعلاج الأمر وتدبره إلى تدوين أصل "الناسخ والمنسوخ" . وكان من نتيجة ذلك ظهور مؤلفات عديدة توضح أى آيات القرآن، هى الناسخة، وأيها هى المنسوخ . كما عكفوا على دراسة وبحث التعارض والاختلاف فى الأحاديث. ولكن نظرية التعارض والنسخ قد أثارت العديد فى المباحثات والمناقشات .

وخلال هذا لم يتمكنوا من الاعتماد كثيراً على شواهد مكتوبة، وكان من نتيجة ذلك فى القرن الثامن الميلادى (الثانىالهجرى) أن ظهر بين فقهاء المذاهب

السنية تياران يخالف أحدهما الآخر.

يعرف أحدهما "اصطلاحا" "أصحاب الرأى" . (أى المؤيدون للاستنتاج المنطقى (أو العقلى) . وأكثرية هؤلاء من اتباع مكتب الفقه الشامى (فى دمشق – سوريا) والعراقى (فى الكوفة) ومن بعد ذلك (فى البصرة وبغداد أيضاً) .

هذا يعنى أن هؤلاء الفقهاء ظهروا فى أماكن كانت لها قبل الفتوحات العربية علاقات إقطاعية، وكانت تسيطر على مدن غنية تعيش حياة معقدة ولها حياة ثقافية (خاصة) .

وبديهى أن "أصحاب الرأى"(١) ومخالفيهم فى المسائل والقانونية بالدرجة الأولى كانوا يعتبرون أنفسهم ملاك القرآن والسنة. ولكن فيما يتعلق بالمسائل الحياتية الجديدة التى لم يجب عليها هذان الأصلان والمصدران الأولان للحقوق الإسلامية والتى عرضت على الفقهاء إبان تكامل المجتمع الاقطاعى فى مرحلة الخلافة ... فقد كان "أصحاب الرأى" يجيزون الاستنتاج المنطقى، وأدخل أصحاب هذا التيار موازين جديدة فى القانون الاسلامى لتبرير الاستنتاج العقلى و"تحقيق المنفعة للجماعة الإسلامية". ولكنهم اجتهدوا فى أن تكون هذه الموازين المذكورة

---

(١)هم أهل العراق . أصحاب الأمام أبى حنيفة النعمان به ثابت ومن أصحابه، محمد بن الحسن وأبو يوسف يعقوب بن محمد القاضى، وزخر بن هزيل وأخرون، وإنما سموا أصحاب الرأى، لأن عنايتهم بتحصيل وجه القياس والمعنى المستنبط من الأحكام وبناء الحوادث عليها وربما يقومون القياس الجلى على آحاد الأخبار وقد قال أبو حنيفة رضى الله عنه. علمنا هذا الرأى وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى ولنا ما رأيناه وهؤلاء ربما يزيدون على اجتهاده اجتهاداً ويخالفونه فى الحكم الاجتهادى والمسائل التى خالفوه فيها معروفة وبين الفريقين اختلافات كثيرة فى الفروع ولهم فيها تصانيف وعليها مناظرات . وليس يلزم بذلك تكفيراً وتضليل بل كل مجتهد مصيب. ابن حزم الفضل فى الملل والنحل .

متفقة مع روح القانون الإسلامى . فكانوا يجيزون فى كثير من المواقع والمسائل العدول عن الفهم الظاهرى لبعض آيات القرآن (اكريم) والحديث، وقالوا بالاستنتاج العقلى .

وعلى هذا أجاز "أصحاب الرأى" إعمال الرأى الشخصى وأدخلوا العنصر العقلى فى القانون الإسلامى، ومع هذا كان نهجهم العقلى محدداً. وأنهم خوفاً من الانحراف عن جادة المذهب السنى الحق أقروا قاعدة مفادها. أن الأسلوب العقلى جائز فقط فى المواضع التى لا يكون لها نظير أو شبيه يمكن استنتاجه ووجوده فى القرآن والحديث .

وكانوا يسمون هذا "الشبيه" أو البحث عن شبيه أو نظير إصطلاحاً باسم "القياس". وبهذه الطريق ظهر مبدأ أو أصل جديد فى التشريع الإسلامى (السنى) وهو "القياس" .

ونورد الآن نموذجاً لهذا القياس. على سبيل المثال : لو أن أحد أتباع دين من دار الحرب، دخل أحد الأقطار الإسلامية .

وأخذ موقفاً وعهداً بالمحافظة على حياته (مثل التجار والسفراء) وارتكب لغواً موثقاً خطأ أو سرقة . هل يمكن معاقبة هذا الشخص أم لا؟ وهل يمكن تطبيق القانون الإسلامى على هذا الشخص ؟

يمكن فى هذا الشأن استخدام "القياس" : بمعنى أنه إذا سرق مسلم من هذا الشخص الغريب شيئاً، فإنه طبقاً للشريعة الإسلامية يعاقب قطع يد هذا السارق. طبقاً للمقياس يمكن مجازاة هذا الشخص الأجنبى بنفس العقوبة حيث أنه ارتكب نفس الجرم الذى ارتكبه المسلم. ومثال أخر فى استخدام القياس : فإنه طبقاً للنص

القرآنى[1] السورة الثامنة "الأنفال" الآية رقم ٤١. فإن خمس الغنائم يكون "للإمام – الخليفة" .

استنتج الفقهاء من ذلك وباستخدام القياس أن للخليفة الخمس من دخل كل ما هو مخبوء تحت من الأرض(من المعادن) والملاحات (مناجم الملح) وصيد الأسماك وغيرها .

أحد الفقهاء المشهورين فى مدرسة العراق وهو مؤسس مذهب خاص فى الشريعة الإسلامية وهو "الإمام" أبو حنيفة فى استخدم أسلوب "الرأى" و"القياس أكبر من الآخرين .

وبديهى أن أصحاب الرأى الذين أجازوا العمل بالرأى الشخصى فى المسائل الدينية والقانونية قد أجازوا ذلك بالنسبة للفقهاء فقط ولكنهم لم يجيزوه مطلقاً لجماعة المؤمنين. ومع هذا وفى نفس الوقت فإن فقهاء "المذهب السنى" قد تخوفوا من أن يؤدى إعمال النظر واستخدام الرأى الشخصى بصورة كبيرة وواسعة تخوفوا من أن يتسبب ذلك فى ظهور اختلاف وشقاق فى المجتمع الإسلامى . ولهذا فإنهم أجازوا استخدام هذا الأصل أى "القياس" فى الوقت والحادثة الذى يكون منه "إجماع" لعلماء المسلمين مسموعى الكلمة على ذلك الرأى .

وبهذه الطريقة أصبح متاحاً فى نهاية الأمر أربعة أصول أو جذور للشريعة الإسلامية وبيانها على النحو التالى : ١/القرآن – ٢–السنة والحديث – ٣/الإجماع – ٤/القياس .

وأصبحت هذه الأصول الأربعة تدريجياً موضع قبول واعتراف جميع فقهاء

---

(١)"واعلموا أنما غنمتم من شيئ فإن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم تؤمنون بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيئ قدير".

المذهب السنى (رغم وجود اختلاف فى تصور معنى وحدود هذين الأصلين الأخيرين بين الفقهاء) .

ولكن هذه النتيجة لم تؤد إلى التوحد . فإن الفقهاء الأكثر محافظة والأكثر قبولاً بالظاهر شنوا هجوماً على كل "بدعة" من [بدع بمعنى ظهور الشيئ الجديد] وشنوا هجوماً على الأسلوب العقلى والمنطقى . وكان أكثر هؤلاء ممثلين لمدرسة المدينة (الحجاز) . كان فقهاء المدينة معارضين للأمويين. والسبب فى تلك المعارضة يكمن فى أن الأمويين أقاموا دولة غير دينية وابتعدوا عن الهدف الأسمى الذى سعى إليه محمد (ص) والخلفاء الأربعة الأوائل . واحدثوا "بدعة" . وحين استقر العباسيون فى سدة الحكم فإن أهل المدينة توقفوا انتظروا أن يكونوا من جديد حكومة ودولة دينية وروحية (ثيوقراط) بصورة كاملة. وكان أملهم هذا وهما لا يمكن حدوثه، ورجعية ومع هذا فإنهم كانوا أشد تمسكاً بذلك .

كان مؤيدوا هذا التيار يرفضون أية "بدعة". ورأوا أن تطبيق هذا الأصل فى المسائل الدينية، أنما هو قانون آلهى إجبارى (عند أهل السنة) وليس وليد الفعل الإنسانى. وكان هؤلاء الفقهاء يقولون : إنه يجب الرجوع فى جميع المسائل أولاً إلى كتاب الله (القرآن)، فإن لم يوجد فى القرآن أى حكم أو دستور، يجب متابعة البحث فى "سنة رسول الله" أى "الأحاديث". ولهذا السبب عُرف مؤيدو هذا الرأى وهذا التيار باسم "أصحاب الحديث".

ومن هنا فإن المعارضين للأسلوب المنطقى والعقلى كان من الممكن أن يعرضوا رأيهم فى صورة أحاديث تم اكتشافها حديثاً، ويذكرون السند المناسب . ولهذا السبب كان أصحاب الحديث يسهمون فى الانتشار المفرط للأحاديث الكاذبة .

ولم تكن مناقشات "أصحاب الرأى" مع الحديث[1] تدور فقط حول القوانين والتشريعات الدينية والقوانين العملية فقط، بل كانت تدور حول المسائل الشـرعية مما أوجب ظهور تيارات وسطية. وفى النهاية تراجع أصـحاب الحـديث نتيجـة المتطلبات العملية للمجتمع والدولة (السلطة) الإقطاعية (الآخذة فى التكامـل) عـن رأيهم . وعدلوا مضطرين إلى حد ما عن رأيهم الذى لا يقبل المصالحة (المتشدد) .

وقبلوا فى بداية الأمر القرآن والحديث فقط، وأنكروا "الإجماع والقيـاس ولكنهم قبلوا تدريجياً بهذه المصدرين أو الأصليين وتطبيقاتهما. واجتهدوا بكل السبل لتحديد مواضع استخدامهما وأجازوا استخدام التفسير العقلانى لبعض آيات الحدود فى القرآن وأصروا على الفهم الظاهرى والترجمة اللفظية .

ونتيجة للمناقشات والمباحثات والآراء المتبادلة والمواءمة التى جرت بين مؤيدى هذا التيار السابق الذكر داخل مذاهب أهل السنة الإسلامية. منـذ النصـف الثانى من القرن الثامن الميلادى (الثانى الهجرى) حتى القرن التاسـع المـيلادى، (الثالث الهجرى) ظهرت وتكونت عدة مدارس فكرية أو مذاهب وفى مؤلفاتنا (أى المؤلفات الروسية والأوربية) خلط بين هذه المذاهب مع الفرق امنفصلة (سكت) من الكلمة اللاتينيةsectorie التى تعنى المنفصلK وهذا خطأ فاحش .

فالفرقة المتشعبة أو (سكت) جماعة دينية . تنفصل عن الجماعة الدينية أو عن الدين الحاكم وتقطع العلاقة معه وتناصبه العداء. وتجد لنفسها طريقا مسـتقلاً

(١)أصحاب الحديث : أهم أهل الحجاز وهم أصحاب مالك بن أنس وأصحابه والإمام محمد بـن أدريـس الشافعى وأصحاب سفيان الثورى وأصحاب أحمد بن حنبل وأصحاب داود بن على الأصفهانى وإنما سُموا أصحاب الحديث لأن عنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص ولا يرجعون إلى القياس الجلى والخفى ما وجدوا خبراً أو أثراً وقد قال الشافعى رضى الله عنه : إذا وجدتم لى مـذهباً ووجدتم خبراً على خلاف مذهبى فاعلموا أن مذهبى ذلك الخبر .

استقلالاً تاما عنه. فى الإسلام فعلاً أوجد الخوارج والشيعة هذه النوعية من الفرق والانشعابات الفرعية المستقلة انفصلتا عن أهل السنة والجماعة ولم يتقاربا معهـا وسلكت حياة مستقلة. ولكن هذا الموضع لا ينطبق تماماً فيما يتعلق بالمذاهب أنهـم يختلفون إلى حد ما فى استخدام الأسلوب العقلى والمنطقى وبصفة أكثر فى المسائل القانوية والمراسم والمناسك العملية الدينية . ويستطيع الأشخاص العمل وفقاً لأحكام المذاهب المختلفة ومع هذا يظل الفرد عضواً بالجماعة الإسلامية السنية. ويتشـابه هذا الوضع مع المدارس الفكرية الكاثولويكية فى القرون الوسطى (مكاتـب أتبـاع القديس اوكستين، وتوما الأكوينى ودونس اسكوت وغيرهم)، الذين يختلفـون فـى كثير من الخصوصيات ولكنهم يظلوا جميعاً تحت مظلة العقيدة الكاثوليكية).

من بين مذاهب أهل السنة بقيت أربعة مذاهب حتى يومنا هذا وهى جـديرة بالاهتمام وهذه المذاهب على النحو التالى حسب تواريخ ظهورها.

١-الأحناف : مؤسس هذا المذهب واحد من أكثر الفقهاء شهرة بين هـ حتى المسلمين وهو الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت (من ٧٧ هـ حتى ١٥٠هـ) تقريبا وهو حفيد لعبد أسير من أهل إيران .

أمضى أبو حنيفة الشطر الأكبر من حياه فى الكوفة، حيث قام بتدريس مـادة الفقه وكان يلقى دروسه على طلابه شفاهة. ثم نسبت إليه بعد ذلك مؤلفات كثيـرة مشكوك فى صحة انتساب كثير منها إليه .

كان أبو حنيفة وتلاميذه أكثر من تلاميذ المذاهب الأخرى توسـلاً بالقيـاس للوصول إلى الرأى .

كان المتقدمون من المحققين الغربيين يُعـدون الأخنـاف أكثـر المـدارس الإسلامية ورحابة فكر وقدرة على استخدام نهج المداراة مع الأخرين . ويعتبرونهم

نوعا من مكاتب ومدارس الإصلاح. وهذا اعتقاد خاطئ. كان الأحناف أصحاب عقيدة راسخة فى مجال الدين الإسلامى السنى. وإذا قلنا أن الأحناف كانوا مهيأين لبذل الجهد للمطابقة بين قانون الشريعة المتشدد وإطارها الصعب مع المطالب اليومية العملية . لكان ذلك القول أكثر دقة.

استخدم الأحناف "الرأى" "والقياس" بصورة واسعة، ودونوا مبدأ "الاستحسان".

وأصل الاستحسان عبارة عن الإقرار بالتوسل بمبدأ القياس معياراً لمواجهة المسائل المبهمة موضوع المناقشة فى سبيل خدمة الجماعة الإسلامية.

بمعنى أنهم يختارون النتيجة التي تحقق فائدة أكبر وتكون مناسبة أكبر للجماعة (والدولة) من بين استنتاجين ممكنين منطقيين .

والأن نورد مثالاً للاستحسان. حدد القرآن الكريم والسنة جزاء اللص والسارق فى الخفاء والسرقة الخفية ولكنهما لم يحددوا جزاء السارق فى العلن وقطاع الطرق .

رأى الأحناف أن مصلحة الجماعة والسلطة الإسلامية تقتضى استخدام "القياس" فى هذا الشأن وأن يطبق الجزاء السابق والخاص باللصوص على قاطع الطريق والسارق فى العلن أيضا. الاختلاف الأخر بين الأحناف مع أتباع المذاهب الأخرى يتمثل فى جواز استفادتهم الكبرى والواسعة فى الأعراف المحلية التى كانت سائدة قبل دخولهم فى الإسلام فى موقعهم حيث يعيشون .

وهو ما كان يعرف باسم "العرف والعادة" كما أجازوا أيضاً تنفيذ القرارات والقوانين التى قال وضعها المسئولون غير الدينيين. وسُمّى باسم "قانون" ولهذا فإن الفقه أو القانون الحنفى كان يلقى قبولاً من المقامات غير الدينية أكثر من المذاهب الأخرى.

قبل البدو (سكان الصحراء) هذا الفقه الحنفى بقبـول حسـن لأنهـم كـانوا يحافظون بقبولهم له على عاداتهم القبلية القديمة. ولهذا السبب قبلت أقـوام التـرك الذين أسلموا الفقه الحنفى والقانون الحنفى . وسلك الأحناف مسلك المـداراة مـع المسيحيين واليهود أكثر من أتباع المذاهب الأخرى .

أبرز وأشهر علماء المذهب الحنفى هم : أبو يوسف يعقوب (ت ١٧٩هـ) مؤلف كتاب "الخراج" الذى كتبه للخليفة هارون الرشيد الذى حكم (من ١٧٠ حتى ١٩٤هـ) .

ومحمد الشيبانى (متوفى عام ١٨٩هـ) مؤلف كتاب "الجامع الصغير" وهذان الاثنان من تلاميذ أبى حنيفة المشهورين و"الماتريدى" (ت ٣٣٣هـ)، وهو واحد من مؤسسى "علم الكلام" و"القدورى" (ت ٤٢٨هـ) مؤلف كتاب "المختصر فى الفقه"، وبرهان الدين على المرغينانى (ت ٥٩٤هـ) مؤلف كتاب "الهداية" فـى الفقـه وغيرهم .

والآن فإن الأحناف منتشرون أكثر من غيرهم من أتباع المذاهب الإسـلامية السنية فى الأقطار التركية (باستثناء أذربايجان) ومن الأويغور فى المشرق حتـى الأتراك فى المغرب وكذلك بين مسلمى الصين والهند وسوريا.

وأصبح المذهب السنى مذهباً رسمياً للدولـة فـى عهـد الإمبراطوريـة العثمانية.

بمعنى أن القضاة والمفتون والمستشـاريين القـانونيين كـانوا يسـتطيعون الانضمام إلى أى مذهب من المذاهب السنية حسب رغبتهم ولكنهم كانوا مجبـرين على اتباع أحكام الفقه الحنفى فى أمور القضاء والحكم وإصدار الأحكام القضـائية والفتوى .

٢-المالكية : ومؤسس هذا المذهب المالكى هو الإمام مالك بن أنس الذى ورد ذكره كثيراً فيما سبق. والمالكية هم أتباع مدرسة الحديث المتشددون، وينكرون التفسير العقلى للقرآن. وامتازوا بعدم اتباع نهج المداراة من أتباع الديانات الأخرى .

حقاً أن المالكية يجيزون استخدام الاستنتاج والقياس المنطقى ، ولكن بدرجة أقل ارجع إلى الفصل التاسع من هذا الكتاب .

ولكن بصورة أقل من الأحناف، وفى مواضع محددة . ويستخدم المالكية القياس من أصل كان يمى اصطلاحا باسم استصلاح، وهو قريب من اصل الاستحسان، عند الأحناف .

انتشر المذهب المالكى، - فضلا عن الحجاز والمدينة - حتى القرن العاشر الميلادى (الثالث الهجرى) فى مصر العليا وأفريقيا الشمالية (المغرب) واسبانيا العربية (الأندلس). وأصبح المذهب الرسمى للدولة فى الأندلس. ولم يلعب المالكية فى القرون الوسطى أى دور فى إيران واسيا الوسطى تقريبا. ويتفوق المذهب المالكى حالياً بين مسلمى غرب العالم الإسلامى (تونس - الجزائر - مراكش) وأفريقيا الغربية (غرب أفريقيا) وانتشر فى السودان وإلى حد ما فى مصر العليا .

٣-الشافعية : مؤسس هذا المذهب محمد بن إدريس الشافعى (ت٢٠٥هـ)، وكانت (الشام) سوريا ثم مصر من بعد ذلك مكان وميدان عمله. اجتهد الشافعى فى "رسالته" أن ينظم الفقه وأن يشخص ويحدد المعنى الدقيق والمواضع التى يستخدم فيها كل أصل من الأصول الأربعة للفقه الإسلامى.

الفقه الشافعى مواءمة وتكيف بين الفقه الحنفى والفقه المالكى وإن كان أكثر تقرباً من المالكى . استخدم الشافعية الاستنتاج المنطقى و"القياس" ولكنه اجتهد فى

أن يشخص بدقة مواضع استخدامه .

لم يؤيد الشافعية استخدام أصل "الاستحسان" واعتقدوا أن هذا الأصل يعطـى الفرصة أكبر لإبراز الرأى الشخصى للفقيه أكثر من اللازم. وبديلاً عن ذلك وفـى مجال استخدام "القياس" رأوا أن يفيدوا من أصل "الاستصحاب (يعنى فى العربيـة البحث عن الصلة والرابطة (مع شيئ معلوم) (كـانوا قـد أظهـروه أو أوجـدوه وشروحه) .

ورأوا أن القواعد الفقهية تعد قابلة للتنفيذ فى الموضع المعين طالما لم يحدث دليل قاطع على تغير ذلك الوضع .

على سبيل المثال : شخص سافر منذ سنوات وغير معلوم هل هو حى؟ أم لا ؟ والسؤال هنا هل يستطيع ورثته التصرف فى أمواله أم لا ؟ الأحناف يقولـون : يجوز . والشافعية يقولون لا يستطيعون لأنه لا يوجد دليل علـى وفـاة صـاحب الأموال وطبقاً لأصل "الاستصحاب" يجب أن يُعد حياً. استفاد الأحناف أيضاً مـن مبدأ أو أصل "الاستصحاب" ولكن بصورة محدودة جداً. ويظـن أن عـدد أتبـاع المذهب الشافعى لم يكن أقل من أتباع المذهب الحنفى فى القرون الوسطى. وكـان الشافعية أكثرية فى العراق وسوريا ومصر والحجاز.

من بين الفقهاء البارزين فى المذهب الشافعى يمكـن أن نعـد الأشـخاص التاليين: أبو الحسن الماوردى (٣٦٤ حتى ٤٥٠هـ) مؤلـف الكتـاب المشـهور بـ(الأحكام السلطانية فى القوانين العامة) والذى شرح فيه الهدف الأسمى للحكومة الإسلامية ومؤسساتها من وجهة نظره الخاصة. والآخر هو : أبو الحسن الأشعرى (٢٦٠ حتى ٣٢٤هـ) وهو واحد من مؤسسى علم الكلام . والآخـر : الجـوينى الخراسانى (ت٤٧٦هـ) الملقب بـ "إمام الحرمين (أى إمام المـدينتين المقدسـتين مكة والمدينة) وكان صوفياً كذلك . والآخر أبو شجاع الأصفهانى (ت٥٠٠هـ) .

والآخر الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالى (٤٥٠-٥٠٥هـ) وكان إيرانياً من أهل خراسان ويعد أشهر علماء الدين المسلمين . والآخر أبو زكريا النووى (ت٦٧٧هـ) . والآخر جلال الدين السيوطى (ت٩٠٩هـ) مؤلف التفسير المشهور، وله كتاب فى الفقه .

وقد بقيت عن كل هؤلاء الأشخاص المذكورين مؤلفات كثيرة فى الفقه. وكان رشيد الدين فضل الله الهمدانى الملقب بـ(الطبيب) (٦٤٥حتى٧١٨هـ) وهو رجل سياسى شهير فى إيران وأكبر مؤرخى إيران ومعرفة بجميع علوم عصره وألف ثلاثة كتب فى الفقه والإلهيات الشافعية ، كان من أتباع هذا المذهب أيضاً.

والأن فإن المذهب الشافعى ينتشر أكبر بين المسلمين فى مصر وأفريقيا الشرقية وأندونيسيا (وبخاصة وبصورة أكبر فى جاوة وسوماطرة وكالى مانتان)، وكذلك فى سوريا وجنوب الجزيرة العربية .

٤-الحنابلة : مؤسس هذا المذهب الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) ومع أنه كان محدثاً أكثر منه مؤسساً لمذهب فى الفقه والإلهيات ، ولكنهم الذين دونوا آراءه ونظموها .

كان ابن حنبل يعيش فى بغداد ويستمع إلى دروس الإمام الشافعى إلا أن آراءه الدينية والفقهية لم تتجاوز دائرة أهل الحديث. ومن خصائص المذهب الحنبلى المحدودية، والغلو فى عدم أتباع نهج المداراة مع كل "بدعة" وكل جديد فى الأمور الدينية والمتابعة لظاهر النص وعدم قبول أى تفسير عقلى للقرآن والحديث . اعتمد الحنابلة على القرآن والحديث فقط ولكنهم أجازوا فقط بعد فترة من الزمن العمل "بالقياس" والإجماع بصورة محدودة .

وفيما يتعلق "بالإجماع" فقد قبل الحنابلة فقط اتفاق أو إجماع آراء الصحابة

أى المعاصرين للنبى. ولم يقبلوا رأى تابعيهم أو كبار علماء الدين مسموعى الكلمة من أخلافهم وأجاز الحنابلة استخدام القياس فقط فى مواضع نادرة واستثنائية .

يعنى فى الحالة التى يكون من المحال إيجاد حل لها فى القران . ولم يجز الحنابلة مطلقاً إظهار حرية العقيدة فى المسائل الدينية. وتمسكوا كثيراً وبشدة فى استخدام الموازين والتشريفات الدينية والقانونية للشريعة وبالغوا فى تشددهم وهم أكثر تعصباً من أتباع المذاهب والفرق الأخرى .

ظهرت سلفية العقيدة بعد سقوط "المرتدين" المؤمنون بالعقل أو المعتزلة إلى تفوقوا فى سائر أقطار الخلافة مؤقتاً خلال الفترة من (٢١٢ حتى ٢٣٧هـ). مما أدى إلى شيوع المذهب الحنبلى السلفى "الرجعى".

كثر عد الحنابلة فى جميع أنحاء العالم الإسلامى خلال الفترة الممتدة من القرون العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) حتى الرابع عشر الميلادى (الثامن الهجرى). كبيرا وكانوا يؤدون دوراً بارزاً فى الحياة الاجتماعية وتعليم الأفراد. وكانوا فى إيران أكثرية كذلك .

ويتحدث المقدسى (القرن الرابع الهجرى) عن وجود الحنابلة فى أصفهان والرى والمدن الأخرى، رغم أنهم لم يكونوا أكثرية فى أية مدينة فى هذه المدن. وعلى أعتاب القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين (السابع والثامن الهجريين)، ثار تقى الدين أحمد بن تيميه الفقيه الحنبلى الشهير (ت٧٢٩هـ) على كل بدعة بتعصب مفرط. وكانت مواعظة فجة بدائية انتهت إلى الحاق الضرر بالحنابلة واستنفرت عليهم الآخرين .

كانت السطحية والمتابعة لظاهر الكلمات وبدائية الأفكار والتعصب المفرط للحنابلة وابتعاد آرائهم الفقهية عن الواقع التاريخى المعاش والابتعاد عن كل جديد

فى الحياة اليومية للمجتمع سبباً فى سقوط المذهب وانهياره فى نهاية الأمر.

والأن لا نستطيع أن نعد عددا كثيرا من المحافل الحنبلية الصغيرة فى القاهرة وسوريا، فإن هذا المذهب ينتشر فى نجد والحجاز.

ومع هذا فقد تكون المذهب الوهابى على أساس من المذهب الحنبلى وبخاصة على تأليفات ابن تيمية فى نجد فى القرن الثامن عشر الميلادى (الثانى عشر الهجرى حيث الحياة التى تتصف بأنها حياة نصف قبلية (الجتمع الأبوى) .

وهناك بالإضافة إلى هذه المذاهب الأربعة التى تحدثنا عنها مذاهب أخرى كانت موجودة ثم تلاشت . وليس لها وجود حالياً .

٥-المذهب الذى أسسه عبد الرحمن الأوزاعى (ت١٥٨هـ) فى بلاد الشام حيث انتشر بها كما انتشر فى الأندلس ولكنه طرد من هناك على يد المالكية ومن الشام على يد الشافعية. كان اتباع هذا المذهب يستفيدون من أسلوب (الرأى).

٦-المذهب الذى تأسس على يد سفيان المثورى (ت١٦٢هـ) وانتشر حتى بلاد الأسبان وطرد من هناك أيضاً على يد المالكية. وقد محى هذا المذهب فى بداية القرن الحادى عشر الميلادى (القرن الخامس الهجرى). ولم تصل إلى أيدينا عقائد وأتباع هذا المذهب الأخير ولكن بعض خصائصه معروفة.

٧-الجريريون : الذين ينتسبون إلى المؤرخ الشهير عربى اللسان محمد بن جرير الطبرى (٢٧٠-٣١٠هـ) وكان إيرانيا من أهل طبرستان (مازندران) وهو أشهر ممثل لهذا المذهب وهو مؤلف لتفسير يقع فى ثلاثين مجلداً وله كتاب فى الفقه ويختلف الجريريون اختلافا كبيرا عن الحنابلة اختلافا كبيرا لا حد له.

٨-المذهب الظاهرى (الظاهريون) ومؤسس هذا المذهب داود بن على الأصفهانى الملقب بالظاهرى (ت٢٧٠هـ) وتكون هذا المذهب إبان مرحلة ظهور

المعتزلة وهم لا يقلون عن المذهب الحنبلى إتباعا لأصحاب مدرسة الحديث .

قبل الظاهريون المعنى الظاهرى والمعنى اللفظى للقرآن الكريم والحديث، ورفضوا تماما القول بالمعنى الباطنى أو "الخفى" والتفسير المتحرر والعقلى أو الإيهامى له . وقد أشتق اسمهم أيضاً من الأخذ بظاهر اللفظ القرآنى والأحاديث . كان الظاهريون فى بداية الأمر يرفضون استخدام "القياس" رفضا تاما وكذلك القياس ، ولكنهم قبلوهما فى نهاية الأمر مضطرين، وفى نطاق محدود . كتب جولد تسيهر كتابا خاصاً عن تاريخ الفرقة الظاهرية مفصلاً أفكارهم ومحققاً لها .

خلال الفترة الممتدة من القرن العاشر والثالث عشر الميلاديين (الرابع والسابع الهجريين) انتشر المذهب الظاهرى انتشارا كبيراً فى سائر الأقطار الإسلامية، من اسيا الوسطى وإيران فى الشرق حتى أسبانيا العربية (الأندلس) فى المغرب .

فى أسبانيا العربية (الأندلس) كان المذهب الظاهرى . ينافس المالكية وحقق نجاحا كبيراً. كان على بن حزم عربيا أندلسيا ومؤلفا لكتاب شهير فى المذهب الظاهرى وفلسفته. بعد القرن الخامس عشر الميلادى (التاسع الهجرى) أخذ المذهب الظاهرى يتلاشى تدريجياً. كان الأحناف من ناحية والحنابلة والظاهرية من ناحية أخرى يشكلون بين جماعة فقهاء أهل السنة قطبين متخالفين .

وكما قلنا من قبل فإن غالبية المناقشات التى جرت بين المذاهب كانت تدور حول المسائل القانونية وإلى حد ما حول القواعد والتشريفات الدينية.، ونظراً لأن المناقشات والمباحثات كانت تجرى حول توضيح بعض ما ورد فى القرآن ، فإنها كانت تمتد إلى المسائل الشرعية والأصولية أيضاً. كان من بين ذلك ما دار من بحث حول "التشبيه" أى تصوير الإله على صورة الإنسان (أو أنتروبومورفيزم) أى التشبيه بالإنسان ومرادفها العربى "الشبه".

حين ظهر الإسلام (فى بداية القرن السابع الميلادى) كان تشبيه الإله بالإنسان أمراً عادياً . عند سكان الجزيرة العربية حيث كان المستوى الاجتماعى والفكرى بدائياً ومتدنياً. لم يرد فى القرآن صراحة أن الله شبيه بالإنسان ، ولكن القرآن يتحدث فى كثير من آياته عن أيادى الله وأعنه واستوائه على العرش وأنه يرى ويسمع وغير ذلك .

من المؤكد أن هذا القول فى زمن النبى والخلفاء الأولين لم يكن مثار دهشة أو تعجب من أى شخص . ولكن حين دخل الإسلام أراضى الدولة البيزنطية وإيران – أى الأراضى التى كان سكانها قد تعرفوا على الفلسفة اليونانية والعقائد الدينية الأكثر غموضا وتعقيدا – فقد ظهرت رؤية أخرى تجاه الكلام السابق ذكره. هذا الكلام القرآنى الذى كان من الممكن تفسيره بداية على شكل تشبيه أو انتروبومورفيزم كان لا يريح كثيراً من الناس .

كان نهج الفقهاء المسلمين فى هذه المباحث القرآنية متبايناً . كان بعضهم يعتبر هذه الكلمات استعارة أو تشبيهاً وتمثيلاً يوضح بعضاً من صفات الله وكان التعبير عنها وتوضيحها أمراً صعباً باللغة العادية للإنسان .

كان الحنابلة والظاهرية يقولون عكس ذلك، يقولون إننا يجب أن نفهم هذه الآيات القرآنية بمعناها اللفظى والظاهرى .

أما المالكية فكان رأيهم توفيقياً. وكانوا يقولون : ليس هناك شك فى استواء الله على العرش، أما كيف يتم ذلك فالعقل قاصر عن إدراكه . على أى تقدير يجب الإيمان بذلك والسؤال فى هذا الموضوع ممنوع (بمعنى الاجتهاد لشرح الموضوع وتفسيره) .

ويقول أخر يجب الإيمان بما جاء فى القرآن ولا يجب التصدى لفهم ذلك .

وقف الحنابلة ضد تقديس أولياء الله وتعظيمهم وزيارة أضرحتهم، التـــى كانت قد انتشرت بين المسلمين (تحت تأثير المسيحية إلى حد ما) فى القرنين التاسع والعاشر الميلاديين (الثالث والرابع الهجرى) . كان الحنابلة يعتبرون ذلك "بدعـــة" خطيرة ضد عقيدة التوحيد ولم تكن موجودة فى صدر الإسلام.

الآن وكما قلنا من قبل بقيت مذاهب فقهية سنية أربعة ، المـــذهب الحنفـــى والشافعى والمالكى والحنبلى، يعدها أهل السنة المذاهب الحقة ، يعيش أتباعها فـــى سلام وصفاء مع بعضهم ولكن هذه العلاقات السلمية لم تكن ثابتة فيما بينهم بصورة دائمة . وبصرف النظر عن المناقشات الحادة التى حـــدثت إبـــان القـــرن التاســـع الميلادى (الثالث الهجرى) والقرون التالية، فقد وقعت بين فقهـــاء هـــذه المـــذاهب المختلفة، فى بعض المناطق، كانت مرتبطة بالصراعات الاجتماعيـــة والسياســـية، تطورت إلى عدواة أكثر حدة. وقد حدث على سبيل المثال فى بعض مناطق إيران فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر الميلادى (السادس الهجرى) وبداية القرن الثالث عشر الميلادى (السابع الهجرى) صراع حول النفوذ والسيطرة بـــين أتبـــاع المذهبين السنيين الشافعى والحنفى، وصراح بين اتباع المذهبين المذكورين وبـــين الشيعة تطور إلى صدام مسلح، تطور إلى حرب أهلية حقيقية بينهما .

ويشرح ياقوت الحموى الرحالة والعالم ومؤلف دائرة المعـــارف الجغرافيـــة "معجم البلدان" تفاصيل هذه الحروب التى حدثت فى العقد الثانى من القرن الثالـــث عشر الميلادى (السابع الهجرى) .

فى مدينة "الرى" وهى مدينة كبرى فى إيران (آنذاك) شن أهالى أحد الأحياء بها الحرب على حى آخر، وكانوا يقيمون المتاريس فى حواريها وبعد قتال ضـــار تحولت أحياء كثيرة منها إلى خراب ودمار. خلال تلك الحروب التى حـــدثت فـــى مدينة "الرى" قتل ما يقرب من مائة ألف شخص.

وحدث مثل تلك المعارك بين الفرق المذهبية التى سبق الحديث عنها فى أصفهان ونيسابور ومدن إيرانية أخرى .

ويتحدث أكاديميسين و.و. بارتولد[1] عن تلك المعركة ما يلى :

أن تصور السبب الحقيقى لهذه الاضطرابات المتتالية، واختلاف الرأى المذهبى والقانونى بين أتباع المذاهب الإسلامية أمر صعب، يبدو أن الصراع الاقتصادى المندثر بدثار الدين بين العناصر المختلفة من سكان المدن وبين سكان المدن والقرى بصفة خاصة" ويبدو أن الشافعية فى مدن إيران آنذاك كانوا ممثلين لعقيدة الشريحة العليا فى المدينة (أى الإقطاعيين المحليين، وكبار التجار التى لفين معهم)، وبين الأحناف الذين يعتمدون على الشرائح الوسطى من سكان المدن (التجار الوسط أو الأقل ثراء والحرفيين).

وكانوا سكان أطرف المدينة من القرويين يكونون الشيعة (وكذلك المعدمين من سكان المدينة). بهذه الطريقة كان الصراع الطبقى يجرى تحت عباءة الدين .

على أثر الاعتراف بالأصول الأربعة للفقه الإسلامى، تكونت التعاليم التى قسمت محتوى القانون أو الشريعة إلى "أصول"، بمعنى مصادر القانون، وإلى (فروع) أى المسائل الفعلية والواقعية الملموسة التى يمكن إيجاد حلول لها بناء على "الأصول" .

ونهتم الأن فقط برأى أئمة المذاهب الموجودة حتى الآن ، وليس بأئمة المذاهب المندثرة .

ظهرت التعاليم تدريجياً والقائمة على تقسيم جميع المسلمين إلى فريقين

---

(١)ذكر هذا المستشرق الروسى بارتولد فى كتابه عن "تاريخ ثورة القرويين فى إيران" صـ٦١، ٦٢ وقد أشار فى هذا الكتاب "ياقوت الحموى ومصادر أخرى" المترجم الفارسى .

أصليين : أولاً : المجتهدون وثانياً المقلدون .

وظهرت فى الإسلام طبقة الفقهاء الروحانيون التى لعبت فعلياً نفس دور رجال الدين المسيحيين فى المجتمع الإقطاعى، واستقر الفقهاء على رأس هذه الطبقة . ولكنهم يستطيعون فقط إعلان الرأى والإفتاء فى المسائل الدينية والفقهية. كما يسمى جميع المسلمين الآخرين بالمقلدين، وليس لهم الحق فى البحث والفحص فى المسائل الروحية والفقهية أو إعلان رأيهم فى هذا، ويجب عليهم الامتثال دون شرط على الفتاوى المجتهدين. ويجب على كل مقلد أن يلتزم بكلام مجتهد معين وأن يتبع آراءه. وتسمى الرابطة بين المجتهد والمقلد "التقليد".

ويُنقسم كل فريق من هذين الفريقين إلى ثلاث درجات .

المجتهدون من الدرجة الأولى (الفئة الأولى)، كانت مقامات مسموعة الكلمة تستطيع أن تعلن رأيها فى المسائل الأصولية والفقهية. وكان هؤلاء بعبارة أخرى يتمثلون فى الصحابة والتابعين حتى الأئمة ومؤسسى المذاهب . أما المجتهدون ذوو المنزلة الوسطى فهم الأشخاص الذين كان لهم حق إبداء الرأى فى المسائل الفرعية أى فى المسائل الجزئية والخاصة بالإلهيات والفقه.

هؤلاء تلاميذ الأئمة ومؤسسى المذاهب وتابعيهم .

ولكن بعضهم مثل : الماتريدى والأشعرى والغزالى قد تبوأوا منزلة كبيرة من حيث الاعتبار ونفوذ الكلمة، ولم يكونوا أقل من المجتهدين فى المراحل الأولى، ليس هناك فى زماننا هذا وجود للمجتهدين السنة من الطراز الأول والأوسط ولكن يوجد من هم دون هؤلاء[1]. وليس لهؤلاء الحق فى إبداء الرأى فى المسائل الأصولية والفرعية. ولكنهم يستطيعون فقط أن ينقلوا للمقلدين آراء وأحكام

---

(١) للشيعة رأى آخر حول المجتهدين كما هو واضح فى الفصل العاشر من هذا الكتاب .

المجتهدين من الطبقة الأولى أو الوسطى إذا كان ذلك لازما . "أى فى المسائل المطروحة" . وأن يصدروا الفتاوى فى موضوعات معينة بناء على تلك الآراء .

وعلى هذا فإن الفئة الثالثة من المجتهدين بمنزلة الخبراء وعلماء الإلهيات والفقه . وهم فى كثير من المواضع علماء مسموعو الكلمة. ولكن منزلتهم المعتبرة ونفاذ كلمتهم محدودة بحدود العلم بمؤلفات وفتاوى المجتهدين من الفئة الأولى، ومحال عليهم وليس لهم الحق فى لعب أى دور مستقل فى طرح أو إعداد المسائل الدينية والفقهية .

يضاف إلى ما سبق أن هذه الموضوعات المذكورة قد تحجرت موقفهم منذ زمن بعيد وتوقف تكاملها .

أما المجتهدون الذين كانوا فى البداية مفسرين للتعاليم الدينية والقانونية ثم ألّفوا بعد ذلك المؤلفات فى المدارس الشرعية المختلفة فكانوا قد نقلوا آراء السابقين فى تلك التأليفات التى حملوها، وبدوا فى نهاية الأمر كمستشارين فقهيين (بناء على آراء علماء الدين القدامى) يصدرون فتاواهم فى المسائل الفقهية والأمور الحياتية اليومية. كان من نتيجة ذلك ظهور اتجاه بين الفقهاء بتجديد الرؤية وإعادة النظر فى مسائل خاصة متنوعة (تلك التى كانت أحياناً غير محتملة من الناحية العملية) .

كان الرأى العملى فى الفقه الإسلامى ، أعم من التسنن والتشيع. سبباً فى ظهور معيار خاص قسم جميع الموضوعات الفقهية والقضائية والتشريفات الدينية والحياة الأسرية والاجتماعية إلى مواد أصبحت موضع بحث .

كانت المواد الأصلية اثنتين : "الحلال" و"الحرام".

ازداد تحديد مفهومهما تعقيداً فيما بعد حتى وصلت موادهما إلى خمسة على النحو التالى :

١-الواجب – أو "الفرض" وهو بمعنى الواجب. وجميع الأعمال والعقائد المطابقة للشريعة واجبة .

ينقسم الواجب أو الفرض إلى "فرض عين" وهى الأعمال الواجبة على كل مسلم دون قيد أو شرط مثل الوضوء أو الاغتسال والصلوات الخمسة والصوم والذهاب إلى المسجد، و"فرض كفاية" وهى التى ليست واجبة على جميع المسلمين، وإنما هى فرض فقط على المسلمين القادرين على تنفيذها والقيام بمهامها مثل الإمام أو مؤذن المسجد أو المشاركة فى الجهاد وغير ذلك .

٢-المندوب (والتى تعنى فى العربية، "المستحب" والموصى به") ويقصد به الأعمال التى تلقى الاستحسان من الناحية الدينية، ولكنها ليست إجبارية أو واجبة : إذا قام بها الشخص له الحق فى أن يلقى المثوبة فى الآخرة وإذا لم يؤدها لا يعاقب (ولا يتحمل المسئولية).

من أمثلة ذلك صلاة النافلة – والصوم الإضافى (أى صوم السنة) (غير صيام رمضان) هو (مستحب) والإحسان وغير ذلك .

٣- المباح "أو الجائز" والمقصود من كلمة مجاز كل الأعمال الجائزة والتى لا يستلزم فعلها أو الإقدام عليها أى ثواب من الله. فالأكل والنوم والاستمتاع والفرح والزواج مباح ولكن لا مكافأة على أدائها فى الآخرة. هذه الأعمال ليست واجبة وليس حراماً .

٤-المكروه . وترجمتها الحرفية فى العربية "غير المستساغة" وغير المؤيدة أو غير الموصى بها" .

ويطلقون ذلك على الأعمال التى لم يوص بها أى أنها من الناحية الدينية غير مطلوبة، ولكنها فى نفس الوقت غير ممنوعة وليست حراماً.

ومن الأفضل للإنسان حتى ينجو بنفسه فى الآخرة أن لا يرتكبها، ولكن الشخص الذى يرتكبها لا يجازى فى الدنيا أو فى الآخرة .

٥-المحظور – (فى العربية أيضاً"الممنوع") أو الحرام وهى الأعمال والأفعال والأفكار والأشياء الممنوعة دون أى قيد أو شرط وارتكابها من قبل المسلمين ذنب، وسيجزى مرتكبوها فى الدنيا والآخرة.

أكثر من هذا كله، فإنه الواضح بشدة فى هذه المجموعة الخمسة من الأحكام العملية للمسلمين، هو اختلاط المفاهيم الدينية والقانونية، وهو حقيقة واضحة فى جميع شئون الشريعة الإسلامية : الأحكام والمحظورات الأخلاقية أو المتصلة والمرتبطة بالتشريعات الدينية (السنن) . على سبيل المثال : منع الشراب (الخمر) ومنع ارتداء الثياب الحريرية والخاتم الذهبى فى الأصبع والأكل فى أطباق من الفضة وربطها بالأحكام والممنوعات المتعلقة بالقوانين الجزائية والمدنية . مثل تحريم القتل وأكل الربا وبيع المحصولات قبل جنيها وبيع الأسلحة "للكفار" أثناء الحرب وغير ذلك، وخلط المفاهيم الدينية المتعلقة بالمعصية مع مفاهيم الجنحة والجناية والاعتداء على حقوق الآخرين .

وبتطبيق القوانين الكلية فى الأمور والموضوعات الخاصة أو حل مشكلات المواثيق والمتعهدات أوجدوا فعلياً أساليب كثيرة للهروب من أحكام وموانع الشريعة، باستخدام الحيل الشرعية على سبيل المثال فإن ارتداء الملابس الحريرية ممنوع . ولكن يمكن ارتداء هذه الملابس الحريرية بتطبتينها ببطانة من نوع أخر من القماش (عندئذ لا يلامس الحرير الجسد).

وكذلك فإن تناول الطعام والشراب فى أطباق ذهبية أو فضية ممنوع. ولكن يمكن وضع الطعام والشراب فى أطباق من الصينى، كما يمكن رفع المأكل والمشرب من الكأس الفضية وصبه فى كئوس من القيشانى أو كؤوس زجاجية ثم

شريه بعد ذلك. ولكن يمكن إهداؤها وبيعها وقس على هذا .

ما قلناه حتى الآن يختص بالفقه والقانون عند أهل السنة، والفقه الشيعى قائم على نفس هذه الأصول وقد اختلطت فيه المفاهيم الإسلامية والدينية والقانونية، وهو من حيث حل المشكلات المتعلقة بالمواثيق والعقود (الزمنية) متشابه مع الفقه والسنى وبخاصة فى الأحكام ذات الطبيعة الخاصة، ولكنه يختلف إلى حد ما وبخاصة فيما يتعلق بالتعاليم المتعلقة (بالإمامة والخلافة) بنظرية الدولة (ى التعليمات المتعلقة بالإمامة والخلافة) . كما يتباين الفقه الشيعى مع الفقه السنى فى بعض الأمور القضائية والسنن والتشريفات الدينية. وسنتحدث عن هذا الموضوع فيما بعد .

الارتباط الوثيق بين الدين والقانون والامتثال لأحكام القضاء والعدل على يد طبقة علماء الدين والقانونيين من الخصائص المميزة لمسيرة التكامل التاريخى فى الأقطار الإسلامية. فى بض الدول الإسلامية، يتم توقيع اتفاقيات البيع والشراء والإجارة، واستئجار الأرض فى حضور القضاة أو علماء الدين .

لهذا السبب فإن سيطرة الدين فى الحياة الاجتماعية والخاصة بل وفى الأمور اليومية كان أشد مما هو عليه فى الأقطار المسيحية أو فى ممالك الشرق الأقصى .

لم يكن القانون العام والجنائى والمدنى فى تلك الأقطار الأخيرة (أى المسيحية) الذكر تابعاً للدين أو لعلماء الدين . اهتم المسئولون المدنيون "غير الدينيين" بوضع وتشريع القانون .

فى الأقطار الإسلامية ونظراً لأن الفقه والحقوق الإسلامية قد وضعت على أساس من أصول الدين فإن الحقوق الإسلامية كانت أبديه وغير قابلة للتغيير واجتهد الفقهاء لعدم إحداث أية تغييرات فى القوانين الإسلامية، وحتى لا تبتعد القوانين قدر الإمكان عن الهدف الأسمى وكمال المطلوب أى الحكومة الدينية .

ولكن نظراً لأن الاقتصاد والعلاقات بين قوى الإنتاج والفكر الثقافى بـرغم رغبة الفقهاء ولم يكن ممكناً أن يظل دون تغيير .

وتخلف الفقه الإسلامى عن مسايرة الحياة ، وتحجر بصـورة قاطعـة بعـد القرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين (السابع والثامن الهجريين) وانقطع عن واقعية الحياة التاريخية ؛

الفصل السادس

القوانين العامة للدولة الإسلامية

نتحدث هنا فقط عن بعض القوانين العامة الإسلامية، حتى يستطيع القارئ أن يكون رأياً عاما فى هذا الموضوع. وستوضح هذه القوانين العامة السنية، التى يقوم أكثرها على آراء المذهبين الأساسيين فى الفقه، وهما المذهب الحنفى والمذهب الشافعى: وقد انتشر هذان المذهبان فى القسم الأكبر من العالم الإسلامى، ومن بينها إيران منذ بداية ظهورهما حتى القرن الرابع عشر الميلادى (الثامن الهجرى).

إن الحكومة الدينية هى الهدف الاجتماعى الأسمى من وجهة نظر الفقه، أى الحكومة التى تتركز السلطة الدينية والسياسية فيها فى يد كبار علماء الدين. ولكن الأمر كان بخلاف ذلك فى عهد الأمويين، فقد بقيت الحكومة الدينية فى عهدهم إسمية (خالية من الحقيقة) ولم يكن لها وجود واقعى، فقد كانت قد تخلت عن مكانها لحكومة غير دينية.

إلا أن نظرية القوانين العامة التى كان قد وضعها رجالات علم الحديث وعلم الفقه – والذين لم يتخلوا مطلقاً وبإصرار عن فكرة الحكومة الدينية – كانت آخذة فى التكامل والنمو رغم عدم مواكبتها بل وانفصالها عن حركة التاريخ. ومن أجل هذا لم يكن حديثهم عن القوانين العامة الإسلامية مرتبطاً بهذا الشخص المسلم أو تلك الدولة المسلمة التى كان لها وجود واقعى على مسرح التاريخ، بل كانوا يعتبرون الدولة الدينية الإسلامية واجبهم الأسمى. والتى يجب أن تكون كما نادى بها علماء الحديث والفقهاء أو المنافحون الأشداء عن الدين.

لم يكن لمثل تلك الدولة، التى تمثل هدفهم الأسمى، وجود حى وواقعى على

مسرح التاريخ مطلقاً.

وكان الفقهاء الذين دونوا نظرية النظام السياسى للدولة الإسلامية، ونظرية الخلافة، يجسدون ذلك فى فكرة دولة تقوم على أصول دينية ثابتة لا تتغير أو تتبدل مطلقاً.

وكان علماء الحديث والفقهاء لا يعبأون بالتغييرات التى تحدث فى المجتمع. ولا يسايرون التحولات التى أصابت تيار بناء المجتمع الإقطاعى لذا كانوا كلما يسرعون في خطواتهم، إزداد البون اتساعاً بين الفقه وما يجرى من أحداث واقعة فى المجتمع.

لم يوضح القرآن أية صورة ينبغى أن تكون عليها الدولة الإسلامية[1]. فقد ظهر منصب الخليفة (خليفة النبى محمد (ص)) نتيجة لاحتياج كبار رجالات الدولة العربية الشابة لإدارة مركزية وقيادية، حتى تتمركز السلطة فى يده على عامة البدو من العرب. والفلاحين وسكان المدن والمحافظة عليها وأن توجه تلك القوة للإستيلاء على أراضى الدولة البيزنطية وإيران.

لم يكن هناك منذ البداية تصور واضح لمسئوليات الخليفة، إلا أن حدود تلك المسئوليات قد حددت وظهرت بصورة تدريجية وبالدرجة التى كانت تتكامل بها

---

(١) يعارض الشيعة هذا الرأى معارضة تامة. أما أهل السنة فيقولون إن الحكم فى الإسلام قائم على الشورى وقد وردت هذه الكلمة مرتين فى سورتين من سور القرآن الكريم، كما يقوم على العدل والإخاء. ويقرون بأنه ليس فى القرآن والسنة نص تشريعى بنظم مسألة الحكم. فقد انتقل الرسول إلى الرفيق الأعلى دون أن يحدد من يخلفه أو يوضح طريقة تعيينه أو يحدد اختصاصاته أو مدة ولايته. ومن هنا يرى بعض المفكرين أن المسألة برمتها، قد تركت للدراية والاجتهاد ولتكون من جنس المسائل التى يصدق عليها قول الرسول (ص) "أنتم أدرى بشؤون دنياكم". (المترجم العربى "م.ع").

مراحل تكامل النظام الإقطاعى العربى للدولة، كما لم يكن هناك ترتيب وأسلوب معين لإنتخاب الخليفة. وكان الخليفة منذ البداية يتمتع بنفوذ دينى (الإمامة) وسياسى (الإمارة).

قنن فقهاء السنة ودونوا نظرية الحكومة الدينية أو الإمامة والخلافة بصورة تدريجية وخلال عدة قرون. وبدهى أن الفقهاء المذكورين قد اجتهدوا فى أن تتطابق نظريتهم مع أحكام القرآن واتخذوا من الآية القرآنية القائلة "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم، فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً"(١). اتخذوا من هذه الآية الكريمة أساسا بنوا عليه نظريتهم.

ومع أن حكم القرآن فيما يتعلق بأولى الأمر مبهم وورد بصورة كلية، إلا أن المفسرين وبخاصة البيضاوى قد فهموا من كلمة (أولى الأمر) (الإمام – الخليفة) والفقهاء أو علماء الشرع والقضاة والقادة فى سبيل الله أى الجهاد.

وأهم مؤلف سنى فى القانون العام للدولة (النظرية السياسية)، شرح نظرية الخلافة شرحا تفصيليا، هو ما ألفه الماوردى الفقيه الشافعى (أبو الحسن على بن محمد ٣٦٤ حتى ٤٥٠هـ) تحت عنوان: الأحكام السلطانية.

ألف هذا الكتاب فى بغداد. فى وقت كانت الخلافة قد تفتت وتلاشت كدولة واحدة، ولم يعد لها وجود فعلى، وحل محلها عدد من الدول الإقطاعية، وحافظت الخلافة العباسية (السنية) فقط على مكانتها الدينية، وحرمت تمام من سلطتها السياسية، وتولى مقاليد الأمور السياسية أمراء أسرة إيرانية (الديالمة) أو آل بويه، ٣٣٤ حتى ٤٤٧هـ.

---

(١) النساء (الآية ٩٥).

وعلى هذا فإن مؤلف الماوردى لا يتحدث عن دولة لها وجودها الواقعى والفعلى، بل يجسد لنا التصور الأمثل لحكومة دينية إسلامية.

وكما يقول كارل بروكلمان إن الماوردى يشرح الصور المثلى لقانون الدولة الإسلامية، الذى لم يكن له وجود فى الواقع أو محتمل الوجود أو على الأقل فى عصر المؤلف المذكور.

يعتبر الماوردى الخلافة أساسا قدره الله للمحافظة على الدين وحتى تضمن الحكومة إقرار العدل فى هذه الدنيا. وقد اجتمعت فى شخص واحد أى فى الخليفة القدرة الروحية أو الإمامة الكبرى، والقدرة السياسية أو الإمارة. وأنه يرث هذا اللقب عن النبى (ص). ولا يمكن وجود سوى خليفة واحد فى عصر واحد، وأنه يجب أن يبسط سلطانه وحكمه على العالم كله وبناء على هذا فإن الهدف الإسمى يتمثل فى وجود دولة إسلامية واحدة تتبدل آجلاً أو عاجلاً إلى دولة عالمية، بعد أن تكون قد ضمت إليها سائر بلاد الكفار.

وبناء على ما أورده الماوردى فإن الخليفة يجب أن يكون متصفاً بالصفات التالية: من الناحية الأخلاقية يجب ألا تكون قد أخذت عليه أية نقيصة، أن يكون عالماً بالحد الأدنى (اللازم) من علوم الإلهيات (الشرعية) والفقه، سليم الأعضاء والحواس من حيث الاستماع والرؤية والقول متمتعا برجاحة العقل اللازمة لإدارة أمور الدولة والحكم، أن يكون شجاعاً جسوراً غير هياب أو رجل، حتى يتمكن من الدفاع عن دار الإسلام ويحارب الكفار، وأن يكون قرشى الأصل وهى القبيلة التى ينتمى إليها النبى (ص).

حدد الماوردى طريقتين للتعيين فى موقع الخليفة: الأولى انتخاب الخليفة عن طريق الأمة (ويعد هذه الطريق الأكثر قبولاً)، والثانية تعيين الخليفة (الجديد) بواسطة الخليفة القائم (الحاكم) أثناء حياته وطبقاً لقول الماوردى، يجب أن يشارك

فى انتخاب الخليفة فريقان أو جماعتان من المسلمين: الجماعة الأولى الأشخاص الذين لهم حق الانتخاب، والثانية الأشخاص الذين يمكن أن يتم اختيار الخليفة من بينهم (أى من لهم حق الترشيح) أى الأشخاص الذين يتوافر فيهم حق النسب القريشى.

ويجب أن تتوافر فى الناخبين شروط ثلاثة. أن يكونوا مسلمين يتمتعون بالسمعة الطيبة، ينعمون بالمعرفة اللازمة والدراية التى تمكنهم من اختيار من هو أحق بالخلافة من بين المرشحين لها، ولديهم الاستعداد العقلى لاختيار الأفضل.

كانت هذه المعايير الواجب توافرها فى الناخبين مهمة فى بادئ الأمر إلى حد ما. إلا أن الماوردى أوضح رأيه بصورة أكثر دقة فيما بعد، فيقول إن الناخبين للخليفة يجب أن يكونوا مسموعى الكلمة أصحاب نفوذ فى المجتمع الإسلامى (أو فى الدولة الإسلامية)، لهم قدرة الحل والعقد. وهم بعبارة أخرى المجتهدون وكبار رجالات الدولة.

وطبقاً لهذا فإن جميع الأشخاص الذين كانوا ينعمون بتلك الصفات كانوا يشاركون فى انتخاب الخليفة، بصرف النظر عن محل إقامتهم، أكانت فى مقر إقامة الخليفة، أو كانوا يقيمون فى المدن أو الأقاليم المختلفة. ومع هذا يجيز الماوردى حق انتخاب الخليفة لمن يقيمون فى مقر إقامة الخليفة (العاصمة) وحدهم والذين يتمتعون بتلك الصفات السابق ذكرها. ولكن الماوردى يشير إلى أن مثل تلك الانتخابات لا تتطابق مع القانون (الشرع)، بل أقرها العرف واستحسنها، ومسبوق بسابقة.

وطبقاً لقول الماوردى. فإن على الناخبين أن يجتمعوا فى المسجد الجامع بمقر الخلافة، وأن يبحثوا فى أحقية من يتولى الخلافة من المرشحين، وأن يحددوا من هو أكفأهم وأجدرهم فينتخبونه. ويجب عليهم مع ذلك مراعاة ظروف العصر

الذى يعيشونه، فإذا جرى الانتخاب فى وقت حرب أو فتنة، فيجب اختيار واحد من القرشيين يتميز بخاصية قيادة الجيش ويكون مشهورا وخبيرا بها وبشئونها. فـإذا كان الوقت وقت سلم وهدوء. فعليهم اختيار الشخص الخبير والمجرب ذى الدراية بالشئون الإدارية.

اختلفت آراء فقهاء المسلمين حول الحد الأدنى القانونى لعدد الناخبين يعتبـر بعض الفقهاء. إن الانتخاب يكون قانونيا إذا تم من قبـل خمسـة مـن النـاخبين، ويستدلون على صواب رأيهم بما فعله عمر بن الخطاب حين أوشك على المـوت، واختار هيئة مكون من خمسة أفراد من الصحابة لاختيار خليفة من بعـده وكـانوا عبارة عن: على بن أبى طالب، عثمان بن عفان، الزبير (عبد الله بن الزبير)، سعد بن أبى وقاص، وعبد الرحمن بن عوف[1]. اختارت هذه الجماعة عثمان بن عفان للخلافة.

ورأى جمع آخر من الفقهاء (المذهب الأشعرى) أن انتخاب الخليفـة يكـون صحيحاً وقانونيا (شرعياً) إذا تم بواسطة فرد واحد له منزلته واعتباره.

وهناك طريقة أخرى لاختيار الخليفة (الخليفة – الإمام) وهى عبارة عـن أن يتم تعيين الخليفة (القادم) بواسطة الخليفة الحاكم (القائم)، وقد اعتبـر المجتهـدون السنة هذه الطريقة صوابا (إذا كانت بالإجماع)، ويستدلون علـى صـواب رأيهـم بتعيين عمر (خليفة) من قبل أبى بكر.

ويعتقد سابقة هذا الأمر حين عين هارون الرشيد ثلاثة من أبنائه وهم الأمين والمأمون والمعتصم لخلافته من بعده.

ومع هذا فقد اعتقد الفقهاء أن الخليفة القائم، حين يعين خليفة له مـن بعـده،

---

(١) كانت هذه الجماعة مكونة من ستة أشخاص، حيث كان من بينهم طلحة.

يجب على فقهاء العصر وجماعة المسلمين أن تجتمع فى المسجد الجامع وتقر بهذا الاختيار رسميا وأن تبايعه جماعة المؤمنين.

ولكن إجراءات انتخاب الخليفة التى شرحها الماوردى. وقبل بهــا أكثريــة الفقهاء، لم تطبق تطبيقاً عمليا على الإطلاق.

فى عهد الأمويين كانت الخلافة وراثية فعلاً. وكانت مثل ذلــك فــى عهــد العباسيين، ولم يكن لها ترتيب معين، بمعنى أن من تولوا مقام الخلافة لم يكونوا من ورثة الدرجة الأولى حتمياً، فإذا أضيف إلى هذا أن الخلفاء العباسيين منــذ بدايــة القرن التاسع الميلادى (الثالث الهجرى) لم يكونوا قادرين على تبوؤ مقام الســلطة وتسنّم سنامها دون معاونة القوات العسكرية عامة والخيالة من حرســهم خاصــة والتى كانت مكونة من الغلمان الترك (منذ أواسط القرن التاسع الميلادى – الثالــث الهجرى). حيث كانت السلطة الفعلية فى يد قادة قوات الحراسة المذكورة.

وكانت الإنقلابات التى تحدث فى البلاط والتى تتم بواسطة ومعاونة قــوات الحراسة من الوسائل العادية لعزل خليفة قائم، وتولية خليفة جديد – ولكن هــؤلاء الخلفاء كانوا من الأسرة العباسية دائماً.

كان الخليفة ابن المعتز ابن الخليفة المعتز واحداً من هؤلاء الخلفاء فقد كــان ألعوبة (دمية) فى يد الغلمان الترك، وكان إبنا لإحدى الجــوارى، وكــان شــاعراً مجيداً[(١)]. تولى العرش فى ٢٠ عشرين من شهر ربيع الأول عام ٢٩٦ (١٧ مــن

---

(١) هو أبو العباس عبد الله بن المعتز بن المتوكل بن المعتصم بن الرشيد علــم مــن أعــلام الأدب العربى، وأديب من أولى القرائح النافذة، ومؤلف من السابقين إلى التأليف فى البيان والشعر وأخبار الشعراء والغناء، ولد سنة ٢٤٩هـ ويذكر عن الوهاب عزام أنــه تــوفى سنة ٢٩٤ هـ مقتولاً. الثقافة عدد ١٣٠/ فى ١٩ أغسطس ١٩٤١، بين ابن المعتز وابن المعز.

ديسمبر ٩٠٨م) حيث تولى العرش بانقلاب داخل البلاط، وفقد العرش فى نفس اليوم بانقلاب آخر، ثم قتل بعد ذلك، وهو معروف ومشهور بخليفة اليوم الواحد.

ولا يلزم التذكرة بأنه كان هناك عدد معدود فقط من بين الخلفاء الأمويين والعباسيين الذين توافرت فيهم الصفات اللازمة للخلافة طبقاً لرأى الماوردى. ومع أن الانتخابات لم تتم مطلقاً بالصورة الواجبة، إلا أن الخلفاء العباسيين كانوا يبذلون قصارى جهدهم للاستعانة بطبقة الفقهاء فى مجالات متنوعة. فقد جرت العادة ظاهريا أن يتم اختيار الخليفة الجديد بإقرار مجلس المجتهدين والفقهاء وكبار رجالات الدولة الذين كانوا يجتمعون فى المسجد الجامع.

هناك اختلاف بين آراء الخوارج والشيعة حول قوانين خلافة الخليفة مع آراء الفقهاء السنة.

يعتبرا لماوردى العلاقة بين الخليفة والأمة الإسلامية بمثابة عقد بين طرفين قبل كل منهما تعهدات قبل الطرف الآخر.

وطبقاً لنظرية الماوردى فإن واجبات الخليفة على النحو التالى:

حفظ الدين الإسلامى وأصوله وأركانه، إصدار الأحكام فى الدعاوى القضائية وحسم المناقشات التى تحدث داخل المجتمع الإسلامى، تأمين إقامة الصلاة والفرائض الإسلامية وأداء واجبات الإمام فى المسجد الجامع بحاضرته، تحصيل الضرائب حسب القانون، أن يؤدى مرتبات الجنود والموظفين من خزانة الدولة، وأن يختار كبار المسئولين كما يختار المسئولين المؤهلين لإدارة الأمور المالية، وأن يتولى بنفسه الإشراف على أمور الدولة، وأن يدرس ويمحص أوضاع الإدارات الحكومية وقد حدد الفقهاء المسلمون الآخرون واجبات الخليفة فى أربع مهمات أساسية على النحو التالى: أداء دور إمام الجماعة فى مقر الخلافة

(العاصمة)، القضاء، الإشراف على تحصيل الأموال (الضرائب وغيرها)، الجهاد، وكانت علامة قدرة الخليفة وسيطرته فى أطراف الدولة عبارة عن: الخطبة والسكة بمعنى أن يذكر اسم الخليفة أثناء خطبة الجمعة فى جميع المساجد الجامعة فى سائر أقطار دولة الخلافة. وأن تضرب السكة باسمه فى جميع دور سك النقود فى جمع أقطار الخلافة.

كما يعد إعلان الحرب على الكفار أى الدول غير الإسلامية أو بعبارة أخرى هو ما يسمى (بالجهاد) أو الجهاد فى سبيل الله، بعد هذا واحداً من واجبات الخليفة الأساسية.

بعد أن توقفت مرحلة الفتوحات الكبرى (فى أواسط القرن الثامن الميلادى – الثانى الهجرى)، فإن المعارك التى كانت تجرى مع غير المسلمين (البيزنطيين والفرنجة والدول المسيحية فى شمال إسبانيا والخزر والقبائل التركية الصحراوية، قد فقدت سمت الفتح وتحولت إلى عدوان وغارات ليلية، الهدف منها الحصول على الغنائم).

يذكر د-ب ماكدونالد أنه قد ظهرت إحدى النظريات منذ العصر العباسى تقول أن على الخليفة أن يغير على دار الكفار (دار الحرب) مرة كل عام على الأقل، ويجب على الخليفة فى هذه الحرب أن يتولى بنفسه القيادة (الإمامة الكبرى)، أو أن يعين أمير أو والى هذا الثغر أو الحد أو أن يكون قائداً متخصصاً. من الممكن أن يحصل الأمير أو قائد الجيش على سلطات من الخليفة محددة أو غير محددة. فيما يتعلق بالبند الأول (أى السلطة المحددة) فإن واجبه يكون محددا بقيادة وإدارة العمليات العسكرية. وأن يعهد إليه فى البند الثانى بمهمة تقسيم الغنائم وأن يكون فى إستطاعته تحديد مصير الأسرى من الذكور والإناث (أى أن يقرر تقسيمهم بين الجنود مثل سائر الغنائم، أو أن يتم مبادلتهم بأسرى المسلمين الواقعين

فى أيدى الكفار، أو أن يأخذ الفدية فى مقابل الأسرى) كما أن من حقه أن يعقد هدنة مع خصومه.

وفضلاً عن الجهاد الذى تحدثنا كثيراً عن أصوله وقواعده، نجد فى الفقه الإسلامى كثيرا مصطلح (حروب المسالح) (١) أو الحروب الداخلية كان هذا المصطلح يطلق على الحروب التى تشن ضد العصاة والمتمردين وسنتحدث عن قواعد الحروب الداخلية فيما بعد.

أما فيما يتعلق بالحرب بين المسلمين، فإن الفقه الإسلامى لم يتحدث عن مثل هذا الوضع. لأن نظرية الحكومة الإسلامية تجيز فقط وجود دولة إسلامية واحدة، وحتى بعد تدهور الخلافة العباسية فعليا فى القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى)، فقد استمر وجودها ظاهريا وصوريا لمدة مديدة (وسمى السلاطين المسلمون الذين كانوا مستقلين فعلاً باسم الأمراء والولاة أو نواب الخليفة وممثلوه).

وأضحى الحرب بين الدول الإسلامية منذ القرنين التاسع والعاشر الميلاديين الثالث والرابع الهجريين. أمراً عاديا. ومع أنه لم توجد قواعد قانونية ثابتة ومدونة لمثل هذا النوع من الحروب، إلا أن الطرفين كانا يجتهدان فى مراعاة قاعدتين (مهمتين): الأولى أنهما كانا يحجمان عن الإغارة الكاملة والتدمير التام للأراضى التى تجرى فيها العمليات الحربية. وثانيهما. أنهما لم يعتبرا أسرى الحرب رقيقاً ولا يعتبران السكان غير العسكريين (إن كانوا مسلمين) فى ساحة المعركة ممن يمكن سبيهم.

وطبقاً لنظرية الماوردى فإن واجب الأمة أن تطيع الخليفة المنتخب وأن يقدموا إليه كل عون ومساعدة فى كل أمر.

---

(١) من الجائز أن يكون المقصود به حروب الردة.

فإذا ارتكب الخليفة الظلم ولم يؤد ما سبق الالتزام به من واجبات سبق ذكرها، فطبقاً لنظرية الماوردى، يمكن للجماعة الإسلامية أن تخلعه وتنقلب عليه.

وهناك سبب مشروع آخر يمكن أن يؤدى إلى خلع الخليفة ويتمثل فى فقده لعقله أو بصره أو سمعه فى حين أن الخليفة إذا فقد عضواً آخر من أعضاء بدنه أو صفات أو أعمال جسمانية لم يكن ذلك مسوغاً لعزله.

وطبقاً لقول الماوردى فإن خلع الخليفة الظالم أو غير المؤهل إنما يجب أن يتم بموافقة مجلس الشعب (سكان العاصمة) الذى يجتمع – لهذا الهدف – فى المسجد الجامع، وأن يقوم أحد علماء الدين من المجتهدين أو أحد كبار رجالات الدولة، بتمثيل الإدعاء وقراءة كتاب دعوى الاتهام ضد الخليفة، وأن يطالب بخلعه ويجب على الإدعاء أن يقرن أدعاءه بعمل رمزى، بمعنى أن ينزع الخاتم من اصبعه، أو أن يخلع الخف أو النعل من رجله ويلقيه أرضاً ويقول: "كما ألقيت هذا الخاتم أو النعل أرضاً أو بعيداً، فإنى أطرد فلاناً من سدة الخلافة ويجب على الحاضرين إعلان موافقتهم بخلع نعالهم من أرجلهم أو نزع عمارتهم (أى أغطية الرأس) من رؤوسهم أو قطعة من الثياب ورفعها".

وليس من الضرورى الإشارة إلى أن نظرية الماوردى فى تلك النقطة، لم تكن بعيدة عن الواقع التاريخى فحسب (فى القرن الحادى عشر الميلادى، الخامس الهجرى)، بل لم تكن مطابقة كذلك لما كان يجرى فعلا فى العصور المتقدمة.

فقد كان تولية الخليفة العرش أو عزله، إنما كان يحدث نتيجة أحداث تجرى داخل البلاط، أو فى نادر الأمور نتيجة حركة عصيان الأمة (مثل مقتل عثمان عام ٦٥٦م/٢٦هـ، وإسقاط الخلافة الأموية عام ٧٤٩-٥٠م/١٣٢هـ).

كان الخليفة من الناحية النظرية مالكاً للسلطة التنفيذية فقط، ولم تكن له سلطة

تشريعية، ولم يكن فى مقدوره تغيير القوانين القائمة سواء كانت جنائية أو جزائيـــة أو مدنية، لأن الهدف الأسمى للحكومة الدينية أن تقوم القوانين المذكورة على أساس الدين والفقه القائم على المذاهب الأربعة. ويجب أن لا يعتريها تغيير أو إخلال.

ويجب على الخليفة إذا أراد إصدار حكم أو أحكام، أو أن يضع قواعد ماليـــة أو يصدر حكماً قضائياً، يجب عليه أن يعمل بفقط بفتوى صادرة من المجتهـــدين أو بموافقتهم وأن يعلن هؤلاء أن فلاناً هذا بهذا العمل الحكومى وهذا الحكم القضائى قد ارتكب حلالا أو حراماً من الناحية الفقهية.

لم يراع مثل هذا الإجراء فى العصر الأموى، فقد كانت سلطة الدولة فى تلك المرحلة غير دينية فى جوهرها، وكان الأمر كذلك فـــى عهـــد العباســـيين، إلا أن العباسيين قدروا طبقة الفقهاء طمعاً فى مساعدتهم، وتعاطفوا معهم ظاهرياً، وهكذا كانوا يعلنون أن هدفهم وأسمى غاياتهم إقامة الدولة الإسلامية، أى الحكومة الدينية ومراعاتها وتنفيذها.

كان الخليفة فى عهدهم يعد رئيس المجتهدين فى المقام الأول.

كان عدد من الخلفاء العباسيين قبل إصدار أى حكم، يجمعـــون المجتهـــدين والفقهاء يستمعون إلى آرائهم بشأن هذا الحكم.

ولكن الخليفة كان يستطيع أن يخضع الفقهاء بيسر وسهولة لرأيه وفكره وكان الخليفة يقوم فعلاً بدور المرشد والزعيم للجماعة العسكرية أو الإقطاعية فى بـــلاط الخلافة.

يضاف إلى هذا أن عددا من الخلفاء العباسيين كانوا يعرضون عن نصـــائح الفقهاء وفتاويهم.

وبصفة عامة فإن الخلافة من وجهة نظر الفقه السنى النظرى كانت حكومـــة

دينية وقانونية (دستورية) وليست استبدادية، وكانت سلطة الخليفة، تعد سلطة فوضها الله إليه. وكانت ضرورية للأمة الإسلامية (الدولة الإسلامية).

وكان انتخاب الخليفة وعزله حقا للدولة الإسلامية من الناحية النظرية، وأنه كان بإمكانه فقط، أن يسن القوانين والأفضلية فى حدود القوانين الثابتة والدينية التى أقرها الفقه وبمقدوره أن يستخدم هذه السلطة بموافقة المجتهدين والفقهاء المناط بهم المحافظة على القانون.

ويجب القول بأنه لم توجد أو تشكل أية مؤسسة تمثل المجتمع الإسلامى ويكون لها دور مؤثر فى رقابة سلطة الخليفة.

كانوا يعتبرون المجتمع الإسلامى من الوجهة النظرية مجتمعاً مركباً من أفراد متساوين، ولكن المجتمع فى عصور الخلافة كان قد قُسم إلى طبقات من الناحية الفعلية.

ولم تكن الخلافة تشكل فى الواقع جهازا للدفاع عن الهدف الأسمى للحكومة الدينية والأمة، بل كانت تعد مدافعة عن منافع المنتفعين من الإقطاعيين.

جهاز (مؤسسة) الخلافة كما وجدت فى التاريخ تتشابه تشابها قليلاً جدا مع ما أورده الماوردى واعتبره الهدف الأسمى.

اتسمت الدولة الإقطاعية خلال فترة الخلافة المتقدمة الممتدة من القرن السابع الميلادى، الأول الهجرى، حتى النصف الأول من القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) اتسمت بالمركزية. وكانت زيادة ملكية الدولة للأراضى، والتوسع فى إنشاء قنوات الرى للأراضى تستلزم دولة قوية لإدارتها، مما كان يؤيد ضرورة وجود المركزية وييسر قبولها.

يضاف إلى هذا أن مرحلة الفتوحات العربية وكبار رجالات دولة الخلافة من

جهاز الخلافة كانت بحاجة إلى وجود حكومة مركزية قادرة، وخليفة يدير العمليات العسكرية فى الأقطار المفتوحة ويتولى قيادة الجيش.

ولهذا السبب كانت الحكومة المركزية التى كان الخليفة مظهرها ورمزها فى المرحلة الأموية والمراحل العباسية الأولى (حتى عصر المتوكل ٢٣٣ حتى ٢٤٧) كانت قوية بدرجة كبيرة كما كانت غير محدودة السلطة فعلاً. لدرجة أن أكاديميسين وبارتولد يشيران إلى أن العناصر غير الدينية فى حكومة الخلافة كانت تتفوق تفوقاً بارزاً على العناصر الدينية فيها وإذا كان الهدف الدينى الأسمى لا يجيز وجود قانون غير ما أمرت به الشريعة، فقد ظهرت فعلاً قوانين فى صورة أحكام ومقررات (قانون) وعرف وعادة، كانت تكملة وإصلاحاً للقواعد الفقهية أو القانون الدينى.

تكونت فى العصر العباسى هيئة ومحكمة الشرطة لها نظامها بصورة قاطعة، فكانت تكملة وإصلاحاً ودعماً لحكم القضاة الشرعيين.

أما فيما يتعلق بالسلطة الدينية (الروحية) للخليفة، بمعنى أخص – الإمامة – طبقاً لنظرية أهل السنة (بصرف النظر عن الواقع المعاش) فقد تمت المحافظة على جانب محدود منها، بمعنى أنه كان يجب على الخليفة أن يحافظ على تفوق الدين الإسلامى فى أفكار الدولة الإسلامية، وأن لا يسمح بأى عدوان عليه، وأن يعاقب أعداء الدين وأن يجاهد الكفار.

وإذا تصورنا الخليفة مثل بابا روما، واعتبرنا منزلته مثل عالم الدين الأول – نكون قد وقعنا فى خطأ محض. ويجب القول أن هذا الرأى الخاطئ شائع فى دولتنا (الاتحاد السوفيتى سابقاً) روسيا وغيرها من دول الاتحاد السابق حاليا) [١] ويشاهد

---

(١) لا ينطبق هذا على ما يعرف باسم الدول الإسلامية فى آسيا الوسطى والقوقاز. المترجم.

أيضاً فى الكتب الدراسية.

الخليفة يختلف عن بابا روما (الفاتيكان) فهو لا ينعم بالقداسة (المقام المقدس) ولا يمنح البركات، ولا يستطيع أن يسن أية تشريعات جديدة أو مراسم، ولا يستطيع بعامة أن يوجد أية بدعة[1] فلم يكن يمتلك فى المسائل الدينية المقام الأول أو الشخص النافذ الكلمة، بل يجب عليه فى هذا المقام عكس ذلك، وأن يستشير المجتهدين أى علماء الدين المسئولين الذى كان ينعم برئاستهم فقط.

لم يكن أى شخص يعتقد أن الخليفة قادر على غفران الذنوب (كما يقولون للبابا بذلك) أو بأمكان الخليفة محاسبة ارواحى الموتى وادانتهم والقائهم فى نار جهنم، أو أن يطرد أى شخص من زمرة الجماعة الدينية.

لم يكن فى سلطة الخلفاء امتلاك مبدأ التحريم فالتحريم (انترديكت) أى منع علماء الدين من أداء واجباتهم الدينية التى يؤديها الباباوات.

فالتحريم من مشاركة المؤمنين فى العبادة محال فى الاسلام، لأن اداء المسلمين للصلاة فى المساجد لا يستلزم وجود علماء الدين المتخصصين.

لم يعتبر أى واحد من أهل السنة الخليفة معصوما. فى حين أنه منذ العصور

---

(١) البدعة فى المصطلح الإسلامى ليست مذمومة دائماً ولا محرمة بإطلاق للفظ فقد ميز القدماء فى البدع، أى المستجدات، بين ما هو حسن فيه فائدة للناس وبين ما هو مذموم لما فيه من ضرر يلحق بالناس غير أن كثيراً من الفقهاء الذين عاشوا عصر الجمود والانحطاط قد عانوا كثيراً فى تطبيق مفهوم البدعة بمعناها الذى يفيد الذم. وقد دعا الإمام الشاطبى الفقيه الأندلسى ت ٧٩٠هـ إلى النظر فى الجديد لا من زاوية أنه لم يكن فى عصر الصحابة وأنهم لم يكونوا يأتونه، بل من زاوية ما يكون فيه من المصلحة. (المترجم العربى).

الوسطى[1].ظهر إعتقاد بأن بابا روما معصوم لا يخطئ فيما يتعلق بالأمور الدينية (وأضحى الاعتقاد بهذا الرأى منذ عام ١٨٧٠م إجباريا واصبحت تلك العقيدة اصلا دينيا لا يقبل التغيير) دوكمة أى عقيدة ثابتة لا تتغير، لدرجة أن لامنس المستشرق الفرنسى المتخصص فى الدراسات العربية والإسلامية يقول: "لم يكن الخليفة رئيسا لعلماء الدين، بل كان شخصا غير دينى يدافع عن الشريعة ويحافظ عليها الخليفـــة" وخليفة أهل السنة قبل أى شئ من ناحية التعاليم الدينية. ليست الكلمة النافذة" كمـــا يقول جولدتسيهر.

بعد أن قضى المغول على الخلافة العباسية، واخضعوا بغداد لســيطرتهم[2]. وأعدموا الخليفة اعباسى المستعصم، أخر خلفاء بنى العباسى وأبادوا جميع افــراد عائلته من الذكور، لم يبق فى العال الإسلامى خليفة يمكن أن يكون موضع قبــول كافة أهل السنة، ولكن عددا من أعضاء الأسرة العباسية أو اشخاص نسبوا أنفســـهم كذبا إلى تلك الأسرة، هربوا وظهروا فى القاهرة.

قام بيبرس أحد سلاطين المماليك فى مصر (حكم منذ عام ٦٥٩هـــــ حتـــى ٦٧٦هــ) قام بتتويج أحد هؤلاء العباسيين ويدعى أحمد خليفة عباسيا فى القــاهرة عام ٦٦٠هــ.

ومنذ ذلك التاريخ كان يعيش هؤلاء الأشخاص الذين سموا اصطلاحا بالخلفاء العباسيين وسمح لهم سلاطين مصر بالاقامة فى بلاطهم كانت لهم السلطة الدينيـــة

---

(١) يعتبر عام ٤٧٦هــ أى عام سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية حــدا فاصـــلا بـــين العصور القديمة وبداية العصور الوسطى رغم صعوبة ايجاد أى تاريخ محدد للفصل بين العصور التاريخية. ولكن هذا ما تم الاصطلاح عليه "المترجم العربى".

(٢) تم اسقاط بغداد عام ٦٥٦هــ/١٢٨٥م على يد هولاكو وقتل آخر خلفاء بنى العبّاس الخليفة المستعصم وهو السابع والثلاثون من خلفاء بنى العباس. "المترجم العربى"

التى كانت للعباسيين فحسب ولم يكن لهم أى نفوذ دينى على الاطلاق خارج حدود دولة المماليك (مصر وسوريا والحجاز) ولم تقر لهم بالخلافة غالبية الأقطار السنية وقد أثرت هذه الأحداث التاريخية فى النظرية السنية للخلافة، وأجاز الفقهاء احتمال وامكانية وجود طريقة ثالثة (إضافة للانتخاب والتعيين من قبل الخليفة الحاكم) لإختيار الخليفة وكانت تلك الطريقة هى ما عرفت بأسم "البيعة القهرية" وقالوا فى تلك "العصور المملوءة بالفتن" حيث لا يوجد خليفة شرعى وتقبله عامه الناس من الممكن أن تقبل الأمة الإسلامية سلطانا تولى السلطة بالقوة من أجل اصلاح المجتمع الإسلامى، حتى ينقذ المسلمين من الفتن والهرج والمرج والحرب الأهلية فإذا حكم مثل هذا السلطان بموجب الشريعة، يمكن أن يعد رئيسا شرعيا لجماعة المسلمين (للدولة الإسلامية) أو يعد خليفة حسب رأى أو تعبير آخر ولكنه إذا حكم بخلاف الشريعة يُعد ظالماً.

كان ابن جماعة الفقيه المشهور بدر الدين محمد ٦٣٩ حتى ٧٣٤ هـ الذى تولى منصب قاضى بيت المقدس ثم ولى بعد ذلك منصب قاضى القضاة فى القاهرة، وألف كتاباً باسم "تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام" كان من المؤيدين للرأى الأخير المنافحين عنه.

يقول ابن جماعة إذا نال سلطان السلطة بالقوة، ولا يعلم قوانين الشريعة، وكان ظالماً وفاجراً وفاسقاً، تجب طاعته مع هذا وإذا اغتصب منه السلطة مغتصب آخر وله نفس هذه الصفات، وثار عليه وأخذ زمام الحكم من قبضته، تجب طاعته أيضاً.

طرح ابن خلدون (٧٣٣-٨٠٨هـ) وهو أكبر مؤرخ عربى والمؤرخ المسلم الوحيد الذى أوجد نظرية المسيرة التاريخية القائمة على معرفة تأثير العوامل الطبيعية فى تكامل المجتمع وبناء الحضارة قام أيضاً بطرح نظرية فى الخلافة.

ترفض نظريته ماهية أصل الحكومة الدينية ويعتبر الخلافة صراحة سلطة غير دينية، ويرى أن أساس سلطة الخلافة، يجب أن تقوم على "السيف والقلم"، أما السيف فهو بمعنى القوة الحربية للخلافة، وأما القلم فهو ديوانها، أى الجهاز الإدارى والدوائر المالية والضرائب والبريد الحكومى ومبعوثو الدولة وغيرهم. رفض ابن خلدون قول الماوردى وبقية الفقهاء الذين قالوا بوجوب أن يكون الخليفة من قريش (أى قبيلة النبى) ويقول إن الفقهاء السابقين قد فسروا الأحاديث المحمدية (النبوية) فى هذا الموضوع تفسيراً خاطئاً.

بل أن ابن خلدون لا يعتبر صفات "العلم بالإلهيات، والفقه والعدالة من الشروط اللازمة للخليفة لأن النظر فى هذه الصفات وتقويمها يمكن أن يتم بحثها بصورة مستمرة من قبل الأشخاص المتخصصين وفى رأى ابن خلدون أن الشرط الأساسى للإمام – الخليفة يكمن فى ضرورة سلاسة صحته الجسمانية والروحية. يجب أن يكون الخليفة مديرا[1] وأميراً قوياً وجديراً بموقعه أما الشخص الذى يسمح لواحد من معاونيه من القادة أو أكبر المسؤولين ليقوم مقامه فى الأمر والنهى، ويخضع لرأيه، فلا يكون خليفة. مثل هذا الأمير كالأسير المحروم من حرية العمل، ولا يكون قادراً على القيام بواجبات الإمام والخليفة.

لهذا السبب حين أودع الخلفاء العباسيون القريشيون أزمة سلطتهم الفعلية لآل بويه. قد أثبتوا بذلك العمل أنهم غير جديرين للقيام بواجبات الخلافة.

النظريات الجديدة المتعلقة بنظرية الخلافة مثل آراء ابن جماعة وابن خلدون

---

(١) هو ما عبر عنه ابن خلدون بمصطلح الكفاءة، أى أن يكون جريئاً فى إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيراً بها، كفيلاً يحمل الناس عليها. عارفاً بالعصبية وأحوال الدهاء. قويا على معاناة السياسة. ليصبح له بذلك ما جعل عليه من حماية الدين، وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح، كتاب العبر، ج١، ص٣٤٢، بيروت.

كانت ناتجة عن مبدأ يتمثل فى أن الشرط الرئيسى لإختيار (الإمام – الخليفة) هو امتلاكه للسلطة والحكومة الفعلية.

كانت لهذه النظرية تأثيرها فى الدولة الإسلامية فى القرن التاسع الهجرى والقرون التالية.

فى النصف الأول من القرن التاسع الهجرى توصل الفقهاء فى أراضى الدولة التيمورية (فى آسيا الوسطى وإيران) حين تمكن السلطان التيمورى (شاهرخ الذى حكم من ٨٠٨ حتى ٨٥١هـ) من امتلاك سلطة واقعية وفعلية على جماعة المسلمين (الدولة) وقبل الجميع حكمه وسلطانه واعترفوا به وأخذ يمارس عمله حسب قوانين الشريعة، توصلوا إلى القول بأنه يعد إماماً وخليفة شرعياً.

كما كان السلطان أويس (حكم من ٧٥٧-٧٧٦هـ) وهو من (الجلايريين) آل جلاير، وقد حكم إيران الغربية وأذربايجان، كان يعد أيضاً إماما وخليفة.

وتلزم القوانين الإسلامية السنية أتباع الخليفة بإطاعته بصرف النظر عن كيفية وصول هؤلاء الخلفاء إلى السلطة بأية طريقة.

وكان الغزالى وهو واحد من أكبر علماء الإلهيات الإسلامية، وكان إيرانيا (ت عام ٥٠٥هـ) كان يطلب من الأتباع إطاعة سلطان العصر، لأن حكومة مستقرة وثابتة ولو كانت ظالمة، أفضل من اندلاع حروب أهلية.

وكان العباسيون يعتمدون على حديث منسوب إلى النبى (ص) يقول (ما معناه من أطاعنى فقد أطاع الله وإطاعة الإمام من طاعتى، لذا فمن عصانى فقد عصى الله، وعصيان الإمام عصيان علىّ. وقد أقرت القوانين الإسلامية أن من يعصى الإمام والخليفة، يطبق عليه عقاب قطع اليد من الرسغ وقطع الرجل، كما أقرت

الصلب، واستدلوا على ذلك بالآية الكريمة[1] "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يُقتلوا أو يصلبُوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف. أو يُنفوا من الأرض ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم".

ولم تنعكس فى الفقه الإسلامى تقريباً واقعة بارزة مثل تقسيم المجتمع الإقطاعى السابق فى عصر الخلافة إلى طبقات، وقد حفظت القوانين الإسلامية النظريات والآراء التى تكونت فى مرحلة الانتقال إلى الإقطاع، أى فى مرحلة دولة الخلفاء الأربعة الآوائل (الخلفاء الراشدين) (باستثناء على بن أبى طالب، ولذلك فإنها تتحدث عن ثلاث مجموعات من أصحاب الحقوق، يعنى المسلمين الأحرار الذين ربما يتمتعون بالحقوق المتساوية، والأخرى أهل الذمة وكانوا أحراراً أصلاً ولكن حقوقهم المدينة كانت محدودة، وأخيراً العبيد. وقد انعكست مسيرة التكامل الزراعى فى المجتمع إبان عصر الخلافة، على الفقه الإسلامى بصورة مبهمة وضعيفة أيضاً.

وبما أن الفقهاء دائماً ما كانوا يبحثون عن أدلة وأسباب لأحكامهم وقوانينهم من القرآن والأحاديث وليس من الواقع الحى، فإن تصانيف مجموعات ملكية الأراضى حملت فى مؤلفاتهم جانباً اغتصابيا محضاً ويحدد الفقه الإسلامى ثلاثة أنواع من ملكية الأراضى وملكية المياه وجهاز الرى والتى تنطبق على ثلاث مجموعات من الأراضى الحكومية (أراضى الدولة) أو أراضى المملكة أو بالفارسية والعربية (الأراضى الديوانية).

والثانية أراضى الأوقاف والثالثة الأراضى الخاصة أو الشخصية (بالعربية ملك وملك وجمعها أملاك).

---

(١) سورة المائدة (آية ٣٣).

والأراضي الحكومية بناء على تفسير الفقهاء المسلمين هى أراضى أصبحت ملكا للمسلكين بعد الفتح وصارت ملكاً للمجتمع الإسلامى أو الحكومة الإسلامية. كان هذا النوع من الأراضى عبر أقطار دولة الخلافة، أكثر من الأنواع الأخرى[1]، وكانت تشكل العمود الفقرى والجزء الرئيسى من أراضى الدولة.

فى هذا الصدد كانت ملكية أراضى الدولة قد تواءمت مع استفادة لجماعة أو مع بعض صغار المنتجين – أى المساحات الصغيرة من أراضى الفلاحين. كانت الحكومة تستفيد بشكل مباشرة من هذه الأراضى عن طريق عمال ديوان الخراج، الذين كانوا يحصلون الضرائب والمحاصيل من الفلاحين، كان هذا الخراج متطابقاً مع الفائدة (السهم أو الحصة) الإقطاعية وكان عائد هذه الأراضى المذكور يورد إلى بيت المال (خزانة الدولة) وكان بيت المال يدفع الأجور والرواتب لمن بقى من آل الرسول (ص) والجيش والموظفين بالدولة. أو بعبارة أخرى، فإن كبار قادة الجيش والإقطاع ومسؤولو الخلافة يفيدون من عوايد تلك الأراضى.

أما أراضى الوقف أو الموقوفة فهى الأراضى التى يهيبها الخليفة والفضلاء والأثرياء لصالح المؤسسات الدينية (المساجد والمدارس والأضرحة) الخيرية (المستشفيات ودور المسنين ونزل المسافرين وغيرها) وكان جزء من دخل هذه الأراضى ينفق للنهوض بمستوى حياة الأئمة والمدرسين وباقى أعضاء جماعة الفقهاء.

وكان بإمكان الواقف أن يذكر فى وصية الوقف الشروط والقيود التى يحددها بشأن عوائد الأموال الموقوفة (من أراضى مزروعة حدائق، بساتين، وكذلك الأنهار

---

(١) كانت غالبية تلك الأراضى غالباً فى العراق وخوزستان ومصر وأمصاراً أخرى، وهى أراضى كانت لها نظام للرى يضم شبكة منظمة لانتظام الرى والزراعة. لم تكن فى الحجاز وشبه الجزيرة العربية مثل هذا النوع من الأراضى.

والقنوات وقطيع الدواب، وفى المدن: منازل القوافل، والاستراحات والأسواق، ومن حقه أيضاً أن يتولى بنفسه أو أخلافه تعيين متولى (وكيل) الوقف. وكان (للمتولين) أو وكلاء الوقف سهم معين من إيرادات الوقف (كان بنسبة ١٠% عشـرة بالمائـة عادة). وطبقاً للقواعد التى لم تكن تحصل ضرائب حكومية على الأملاك والأموال الموقوفة.

لم تكن أراضى الوقف وأمواله قابلة للبيع أو الانتقال إلى ملكية الغير، ولـم تكن قابلة للمصادرة كذلك.

لهذا لم يكن وقف الأراضى من قبل فلان أو من جانب صـاحب أى ملـك مجرد شخص يبتغى مرضاة الله فحسب، بل كان عملاً نافعـاً لأن الواقـف كـان يستطيع أن يحدد فى وصية الوقف أن يكون هو أو أخلافه القائمين بمنصب المتولى أو وكيل الوقف، وبالتالى تظل إيرادات الوقف تحت أيديهم.

ويستفيدون فى نفس الوقت من إعفائهم من سداد ضرائب للخزانة ويكونـون فى أمان من خطر مصادرة الأملاك.

أما الأراضى الخاصة (مِلك أو مُلك) فهى الأملاك التى تخص صـاحبها، وكان حق ملكيتهم المطلقة على أراضيهم حقاً مسلماً به. وكانت هـذه الأراضـى الخاصة قابلة للبيع والهبة والإنتقال للأخلاف إرثاً دون إذن خاص ولمالكها الحرية المطلقة فى كل ما يخصها كان الملك نوعاً من الملكية الإقطاعية على الأراضـى والمياه وتتطابق مع ما يسمى فى أوروبا الغربية باسم Alleu وما يسمى فى روسيا باسم (وتجين) و (هاى رنيك) فى أرمينيا.

ووفقاً لتفسير الفقهاء فإن الأراضى التى تم استيلاء المسـلمين عليهـا مـن الأعداء المقتولين أو الفارين أثناء الفتح، والأراضى التى أسلم أصحابها أثناء فـتح

بلادهم أو الأراضى الموات (البور) التى استوطنها المسلمون وسقوها وزرعوهـا، كل تلك الأراضى كان بمقدرهم امتلاكها (تكون أرض ملك) فـى فـارس وقبـل استقرار الحكم للأسرة البويهية كانت الأراضى الملك أكثر من أنـواع الأراضـى الأخرة (الديوانية والموقوفة) [1].

ظهرت أنواع أخرى من ملكية الأراضى، مع تحـول المجتمـع الإقطـاعى وتكامله فى دولة الخلافة، ولم ينعكس هذا فى الفقـه الإسـلامى، كمـا لـم تكـن التفسيرات والتعبيرات التى وردت بشأنها كافية وواضحة.

وجد "الإقطاع" أو ملكية الأراضى الإقطاعية (شريطة خدمة الدولة) رواجـاً كبيراً. والكلمة العربية (إقطاع) ترجمتها اللفظية (سهم) من كلمة (قطـع) مـن أن يقطع وقطع جزء من الشئ وكلمة (أقطع) بمعنى "إعطاء جزء من الشئ".

كان الإقطاع فى البداية عبارة عن تفويض مساحة مـن الأرض لشـخص، للإفادة من عوائدها دون أن يكون له حق آخر فيها[2] أى أنه نـوع خـاص مـن (بنفيس) (وقد ورد مثل هذا فى تأليف الماوردى).

وبعد ذلك دخل الإقطاع فى الفترة ما بين القرن العاشر المـيلادى (الرابـع الهجرى) والرابع عشر الميلادى، الثامن الهجرى، فى سائر الأقطـار الإسـلامية المختلفة وطبق فى البداية بصورة عملية ثم قنن بعد ذلك فـى صـورة (Fiet) أو الالتزام.

ويحدد الفقه الإسلامى أنواع الضرائب الحكومية على النحو التالى:

---

(١) أشار إلى ذلك ابن البلخى فى كتابه "فارس نامة، ص ١٧١-١٧٢.

(٢) ضرب المؤلفة أمثلة على ذلك بما كان موجوداً فى روسيا، ذكر فيها مصـطلحات مثـل بنفيس- وآللو المؤلف.

١- الزكاة، ضريبة الحرف والتجارة والرعى.

٢- ضرائب الأرض (الخراج) التى تجبى فى صورة جزء من المحصول (خراج المقاسمة) أو بدفع مبلغ نقدى وثابت عن كل جريب من الأرض والجريب ما يقارب ٢٦٠٠ متر مربعاً، (أى فدان تقريبا) بصرف النظر عن مقدار المحصول (خراج المساحة).

٣- العشور (العشر) خراج الأرض ونسبته ١٠% فى المائة من المحصول أو الإيراد الذى يجمع من أراضى الأملاك.

٤- الجزية ضريبة الرأى التى كان يدفعها أهل الذمة نقداً، أى أتباع الديانات الأخرى (الذين ظلوا فى الدولة الإسلامية ولم يدخلوا الإسلام).

٥- الخمس ويطلق على الغنائم الحربية التى يحصل عليها المسلمون أثناء الجهاد ضد الكفار. ويكون الخمس تحت تصرف الخليفة وكانت الزكاة تحصل من المسلمين فقط، بينما تحصل الجزية من أتباع الديانات - الأخرى فقط (أى غير المسلمين).

منذ بداية القرن السابع الميلادى (الأول الهجرى) لم تكن الجزية تحصل فقط من أتباع الديانات الأخرى، بل كان يحصل منهم الخراج أيضاً (إذا كانوا أصحاب أراضى مزروعة).

أما المسلمون أصحاب الأراضى فلم يكونوا يدفعون الخراج، بل كان يحصل منهم على العشر فقط. وإذا اعتنق غير المسلم الإسلام أعفى من دفع الجزية والخراج. وكانت كلتا الضريبتين متلازمتين غالباً. وكانوا يعدونهما مثل الضريبة الواحدة التى تؤخذ من أصحاب الديانات الأخرى. وكانوا يستخدمون كلمة (خراج، وجزية) كلمتين مترادفتين، على سبيل المثال كانت الجزية منذ عام ٨١هـ وبعد

إصلاحات قام بها الحجاج. الوالى القوى للخليفة (الأموى) عبد الملك (بن مــروان) على الأراضى الشرقية لدولة الخلافة، كانت الجزية فى تلك الأراضـــى المـــذكورة مثل الخراج. ويعدونها بمثابة الضرائب على الأرض.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن إعتناق الإسلام لم يكن يستوجب إعفاء الزارع من دفع الخراج. والأراضى التى كان قد قدر (وضع الخراج) عليها، تستمر فى دفع الخراج عليها إلى الأبد، دون أخذ فى الاعتبار أكان صاحبها أو المتصرف فيها مسلماً أو غير مسلم.

كانت الأراضى تقسم من حيث الأساس الضريبى إلى ثلاثـــة أقســـام الأول: أراضى الخراج، والثانى أراضى العشر والثالث الأراضى الحـــرة والخالصــــة أى الأراضى المعفاة من دفع الضرائب الحكومية. كانت غالبية الأراضـــى الحكوميـــة التى يملكها الفلاحون ويقطنون فيها جزءاً من أراضى الخراج. وكان يحصل العشر من أراضى الملكية حسب العادة، لأن أصحاب هذه الأراضى حسب تفسير الفقهـــاء كانوا قد اعتنقوا الإسلام طواعية ودون تأخير حين فتح العرب بلادهم.

وفى إيران كان (العشر) يؤخذ بشكل عام من الأراضى الملكية منـذ القـــرن العاشر الميلادى حتى الرابع عشر، أى من الرابع حتى الثامن الهجريين.

أما الأراضى المعفاة من دفع الضرائب الحكومية فكانت على النحو التالى:

أ- أراضى الوقف.

ب- بعض الأراضى الملكية (الخاصة، والتى كانت قد حصلت من رئيس الدولـــة على قرار بإعفائها من الضرائب).

وكان أصحاب الملك يستطيعون الحصول على هذا الامتياز والإعفاء بطريقة أخرى، تتمثل فى أن يعطى صاحب الملك ثلثى أرضه للدولة بشكل تطـــوعى فـــى

مقابل إعفاء الثلث المتبقى من جميع الضرائب الحكومية.

ج- الأراضى الإقطاعية:

وأنواع الضرائب الخمسة السالفة الذكر، تعد حلالا، وأخذها وتحصيلها يتم طبقاً للشريعة، ولكن مع المغالاة الإقطاعية في دولة الخلافة الإسلامية فى القرون الوسطى، ظهرت ضرائب طارئة أو رسوم (عوارض) مثل ضرائب مثل ضرائب خاصة بالجيش للنهوض به وصيانة الشؤون المختلفة للأجهزة الحكومية. على أية حال فقد ظهرت ضرائب نقدية وعينية (من الغلال والتمر والحرير الخام والقطن وغيرها).

والضرائب الأخيرة سالفة الذكر، لا توجد منها ضريبة واحدة ذكرتها القوانين الشرعية. فقد كانت قائمة على (العرف) و (العادة) وكانت كلها تسمى بكلمة واحدة مشتركة وهى (التكاليف)، وذلك فى مقابل الضرائب القائمة على قوانين الشريعة.

لا تتحدث القوانين الإسلامية عن الفلاحين المقيدين بالأرض والملحقين والخاضعين للإقطاعيين. ولا تحدد هذه المجموعات.

فى حين أن المجموعة الثانية أى الفلاحين الملحقين والخاضعين للإقطاعيين كان لها وجود فعلى. ولكن علاقة الإقطاعى بالفلاح لم تكن علاقة شخصية بل كانت علاقة خاصة بالأرض. لأن الفلاح يحصل على مساحة من الأرض أو قطعة من أراضى الدولة أو أراضى الوقف أو أراضى الإقطاع وغير ذلك.

كان الفقهاء يعتبرون هذه العلاقة الإقطاعية فى صورة تأجير وإيجار (موروث غالباً) للأرض من مالكها فى صورة إيجار نقدى بالمعنى الأخص، أو فى صورة عينية (أى جزء من المحصول ويسمى هذا النوع باسم المزارعة (ومن العشر حتى الثلثين أو أكثر. حسب اتفاق الفلاح مع صاحب الأرض، فيما يتعلق

بالأرض فقط أو مياه النهر والبذور والمواشـــى (والمزارعــة تعنــى أن يعطــى المستأجر المالك سهماً من المحصول) لم يكن جوهر هذه الإجــارة ســوى إفــادة الإقطاعى.

ولكن الفلاحين المقيدين بأرض الإقطاعيين (وتعنى بالعربية الرعايــا جمــع الرعية، وهو مصطلح كان يطلق فى البداية على الأتباع بصفة عامة ثم أطلق بعــد ذلك على (دافعى الضرائب) وخاصة الفلاحين الذين كان يتم منعهم من الإنتقال إلى أماكن أخرى، وهؤلاء لم يكن لهم وجود بارز فى أراضى الخلافة (ومن بينها إيران وآسيا الوسطى، حتى القرن الثالث عشر الميلادى، السابع الهجرى وقد أقر المغول مبدأ ربط الفلاحين بالأرض بعد الغزو المغولى وأصبح أمراً متداولاً ومعمولا به.

أما الجهاز الحكومى للخلافة الذى يعنى الحكومة المركزية والتفرد بالســلطة فى العصر الإقطاعى المتقدم (مع الوزراء ورجال الدواوين وشعراء الدولة والبريد ورجال المخازن الحكومية وغيرها فهو نظام لم يضعه الفاتحون المسلمون العرب. كان الجهاز المذكور بشكل عام موروثاً عن إيران الساسانية، كما كانت بعض بنوده وأجزائه مأخوذاً عن الدولة البيزنطية ولكن العرب توسعوا فيه فيما بعــد وجعلــوه أكثر تعقيدا، وليس لعملهم هذا أية رابطة مباشرة بالفقه الإسلامى. لهذا السبب. ليس لنا شأن بهذا الجهاز المذكور ولا نشير إليه.

الفصل السابع

الدعاوى المذهبية فى الإسلام فى القرنين الثانى والثالث الهجرى

(المرجئة، والقدرية، والمعتزلة)

تكون[1] علم الإلهيات (الكلام)[2]، بمعنى أخص فى الإسلام- مثل المسيحية- بعد مدة طويلة من ظهور الإسلام، وكما أسلفنا القول ، فقد حفلت المسائل الشرعية والحقوق والواجبات والسنن الظاهرة بالاهتمام الأكبر إبـان المراحـل الإسـلامية المتقدمة، وكما قيل من قبل، لم يكن هناك حد فاصل بين الإلهيات والشريعة، وكان علماء الدين والإلهيات هم علماء الشريعة فى نفس الوقت، وكانوا يولون المسـائل

---

(١) الأفضل أن يقال هنا : دوّن

(٢) للعلماء فى تعريف علم الكلام عبارات مختلفة، يقول أبو نصـر الفـارابى (ت ٣٣٩هـ- ٩٢٠م): (صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل، وهذا ينقسم إلى جزأين أيضاً : جزء فـى الآراء وجزء فى الأفعال. وهى غير الفقة، لأن الفقة يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بهـا مسلمة ويجعلها أصولاً، فاستنبط منها الأشياء اللازمة عنها، ورغم التفسيرات المختلفة التـى قالها العلماء عن علم الفقه وعلم الكلام فإنهم يكادون يتفقون على أن علـم الكـلام خـاص بالمسائل الاعتقادية وعلم الفقه متصل بالأحكام العملية.

وقال السيد الشريف الجرجانى (ت= ٨١٦م) فى كتابه التعريفات : الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الاسلام، القيد الأخير لإخراج العلم الإلهى للفلسفة.

وقال أبوحيان التوحيدى (ت ٤٠٠هـ = ١٠٠٩م) فى رسالة ثمرات العلوم المطبـوع سـنة ١٣٢٣هـ : "كتاب الأدب والإنشاء فى الصداقة والصديق.. المطبعة الشرقية. وأمـا علـم الكلام فإنه من باب الاعتبار فى أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل فى التحسين والتقبيح والإحالة والتصحيح والإيجاب والتجويز والاقتدار والتعديل والتجويز والتوحيد فيـه ينقسم بين دقيق يتفرد العقل به، وبين جليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه. ص١٩١.

أما المتكلمون فليست تعاريفهم للكلام متفقة من كل وجه، فيذكر الغزالى أن مقصـود علـم الكلام حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة ويتفق ابـن خلـدون مـع الغزالى، أما عضد الدين الأيجى المتوفى سنة ٧٥٦هـ فيقول الكلام علم يقتدر معه إثبـات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه والمراد بالعقائد ما يقصد فيـه نفـس الاعتقـاد دون العمل المترجم العربى.

الشرعية الاهتمام الأكبر والعناية الأولى، ونتيجة لهذا ظهرت بين المسلمين – في نهاية القرن السابع وأوائل القرن الثامن الميلاديين / الأول والثاني الهجري– محافل ومدارس فكرية تبحث في المسائل المتعلقة، بالذنب والقدر وحرية الإرادة وطبيعة الباري تعالى وصفاته.

يقول أكادمسيون وبارتولد[1] " لقد ظهرت في الإسلام منذ قرونه الاولى نفس المناقشات والبحوث التي ظهرت في المسيحية حوله الإله وارتباطه بالإنسان، وإنه بالإضافة إلى التأثير المباشر الذي أثره علم الإلهيات المسيحي في الإسلام، فإنه يجب أن ينظر إلى هذه الظاهرة على أساس أن الدينين كليهما قد خضعا لشروط ومقدرات واحدة.

وقد ساد بين المسلمين أنذاك الرأي القائل بأن الذنب قسمان : الذنوب الكبيرة (وأكبرها عدم الإيمان بالله)، والذنوب الصغيرة. ودار البحث حول هذا السؤال: هل يعد مرتكب الكبيرة من المسلمين أم لا؟ كان الخوارج يقولون إن مثل هذا الشخص لا يعد مسلماً، ويجب أن يعد في عداد الكفار. أما المرجئة فكانوا يخالفونهم الرأي ويقولون : إن الإيمان بالدين الإسلامي يمحو عملاً سيئاً ويجبه، بل إن الشخص الذي ارتكب الكبيرة إذا حافظ على نقاء إيمانه فقط يظل مسلماً، ولا يخلد في نار جهنم في الآخرة .

وقد احتل هذا البحث آنذاك أهمية سياسية خاصة، والسبب في ذلك أن الخوارج كانوا يعتبرون الأسرة الأموية خلفاء غير شرعيين، واعتبروهم غاصبين وظالمين، وكانوا يبرهنون على ذلك بقولهم إن الأمويين ارتكبوا الكبيرة التي تمثلت في أحداثهم أول حرب داخلية داخل المجتمع الإسلامي (من ٤١هـ/٦٣هـ) وبناء على الاعتقاد الذي شاع وراج آنذاك، فإن جميع خلفاء تلك الأسرة المذكورة كانوا

---

(١) بارتولد – الإسلام ص ٦٢-٦٣.

مسلمين غير صادقين، وإن الضرورة السياسية هى التى أجبرتهم على قبول الإسلام لا الإيمان والعقيدة.

وكان الخوارج يعلنون أن الخليفة حين يرتكب الكبيرة لا يعد خليفة فحسب بل خارجا عن زمرة المسلمين كذلك، ويجب الجهاد ضده، وهكذا فإن الجهاد ضد كل حاكم كافر أمر لازم وضرورى، وكانت تلك الأفكار والتعاليم الأساسية التى استندت عليه كل الثورات المناوئة والانتفاضات المضادة للأمويين.

أما المرجئة فكان رأيهم على النقيض من ذلك، فكانوا يقولون إن المسلم وإن ارتكب الكبيرة يظل مسلماً، لذا يجب إطاعة الخليفة ولو كان آثماً. ومن هنا كان المرجئة من مؤيدى الأمويين.

وقد ارتبط موضوع التقدير (القدر) بهذه الدعوى ارتباطا كبيرا، فقد ساد المجتمع الإسلامى فى المدينة إبان القرن الأول الهجرى اعتقاد راسخ، مبنى على السور المدنية فى القرآن، مؤداه أن الله قدر حياة كل إنسان وأعماله من قبل.

وكانت كلمة قدر تعنى فى بداية الأمر القدرة الإلهية لتنفيذ كل عمل، من هنا أدركوا وفهموا القدر بمعنى التقدير، أى أن الله خالق الإنسان بجميع أفكاره وأعماله، إلا أن القرآن – فى نفس الوقت – يحمل المؤمنين مسئولية ما يقترفون من ذنوب وآثام، ويهددهم ويتوعدهم بأنهم سيحاسبون على أعمالهم ويجزون الجزاء الأوفى. وكان أصل التقدير سلاحا عقائديا فعالا ومناسبا للجهاد، فكان المحارب المسلم يلقن بأنه يستطيع أن يواجه الأخطار أثناء القتال (غير خائف من أى شئ) فإذا لم يكن مقدراً له أن يموت أثناء القتال، فإنه سيبقى حياً، وإن قدر له أن يموت فسيموت ولو كان قابعا فى بيته.

وتطور أصل التقدير إلى الاعتقاد بالقضاء والقدر اعتقادا تاما، وإثارة روح الشجاعة والجسارة فى قلوب المجاهدين، وكان لهذا الأصل الدينى أهمية سياسية كذلك، فهو يعنى أن الله قدر وعين من قبل أحقية وقدرة الدولة العربية الأولى وحكم

الخلفاء الأمويين) من بعدهم، ولهذا السبب أمن الخلفاء الراشدون والأمويون بهذا الأصل إيمانا راسخا ولم يحيدوا عنه.

ومن المؤكد أن المتناقضات الخفية لأصل التقدير لم تدرك فى تلك البيئة البدوية إلى حد ما، فقد تكون الدين الإسلامى فى المدينة ثم فى الجزيرة العربية بعامة، وكان البحث فى موضوع التقدير فى تلك البيئة محالا ولا معنى له، ولكن حين انتشر الإسلام فى الأقطار المفتوحة ذات الثقافة القديمة، أى حين دخل الإسلام إيران والدولة البيزنطية أصاب أصل التقدير عددا كبيرا من الناس بالحيرة. فكانوا يتساءلون كيف يمكن أن يكون الإنسان مسئولاً عن أفعاله، فى حين أنها لا تصدر عن إرادته؟

وكيف قدر البارى تعالى الأعمال السيئة للإنسان من قبل فى حين أن الله تعالى لا يمكن أن يكون خالقا للشر؟

درات بحوث ومناقشات عديدة بين المسلمين فى مصر وسوريا والعراق وإيران حول موضوع التقدير وحرية الإرادة، ويبدو أن المباحثات والمناقشات التى جرت بين المسيحيين حول هذا الموضوع لم تكن بمنأى عن التأثير فى مناقشات المسلمين وبحوثهم، ففى العالم المسيحى كان هنالك المؤيدون لأصل التقدير (القديس أوغوستينوس المتوفى سنة ٤٣٠م) كما كان هناك المؤيدون لحرية الإرادة (يوحنا الدمشقى فى القرن الثامن الميلادى) ولم ينتصر أى من الرأيين على الآخر ويعترف به كقول فصل فى موضوعه، وظل هذان الرأيان موجودين بصورة متوازية فى عالم العقيدة المسيحية، وكان البروتستانت بعامة والكالونيون بخاصة يدافعون عن أصل التقدير إبان عصر الإصلاح الدينى فى العالم المسيحى الغربى، وكان أصل التقدير فى أيديهم وفى بداية عصر الرأسمالية معبراً عن قانون المنافسة الاقتصادية فى صورة تعليمات دينية[1].

---

(١) لا يخفى هنا تأثير الفكر الماركسى فى نظرة الكاتب للموضوعات الاقتصادية.

إلا أن أصل التقدير الثابت قد اكتسب هذه الأهمية فقط فـي بدايـة عصـر العلاقات الرأسمالية فى أوروبا، وكما قلنا فإن هذا الأصل قد اكتسب أهمية ومعنى اجتماعيا بصورة أخرى فى البيئة الإسلامية، بمعنى أن هذا الأصل المذكور استخدم كأساس عقائدى لأحقية قدرة الخلافة وسلطاتها.

وقد أثار موضوع التقدير وحرية الإرادة مناقشات حامية الوطيس فى البيئـة الإسلامية طوال القرنين الثانى والثالث الهجريين، ولم يجد نفعا مـا ذهـب إليـه المرجئة فى هذا الشأن.

وكان أنصار أصل التقدير المطلق يسمون بالجبرية، وكانوا يقولون بما أن الله قد خلق كل إنسان ومعه قواه واستعداده وأفعاله المستقبلية فى آن واحد فـإن إرادة الإنسان لا يمكن أن تكون حرة بأى وجه من الوجوه، وإن هذا الإنسان لا يستطيع أن يكون له أدنى تأثير فى أفعاله وطريقة حياته، وهؤلاء هـم الغـلاة المسـببون Determinisim تجاوزا فى التسمية.

أما أتباع المدرسة الفكرية الأخرى التى ظهرت قبل عـام ٨٠هـ فكـانوا يقولون إن إرادة الإنسان حرة، ويسمى أتباع هـذه المدرسـة باسـم القدريـة أو القدريين(١).

---

(١) يفهم من كملمة قدر هنا، قدرة الإنسان على أعماله وأفعاله، أو حرية الإرادة بعبارة أخـرى، ويذكر البغدادى فى (الفرق بين الفرق) أن أهل السنة سموهم قدرية لأنهم يـذهبون إلـى أن الناس هم الذين يقدرون أعمالهم وأن الله تعالى ليس له فيها صنع أو تقـدير (ص ٩٤) كمـا يرى المستشرق ماكدونالد أن اسم القدرية مشتق من قولهم أن للإنسان قدرا – أى قوة- على أفعاله والقدرية فرقة سبقت المعتزلة، وكان من رؤسائها الأوائل، معبـد الجهنـى وغـيلان الدمشقى. ولذا نرى ابن قتيبة والبغدادى فى كلامهما عن القدرية والمعتزلة لا يفرقان بينهما بل ويتحدثان عنهما كأنهما فرقة واحدة، غير أن المعتزلة لا يرضون بهذا الاسم، ويقولون إنه أولى أن يطلق على القائلين بالقدر خيره وشره، ولهذا أخبر المقبلى أن المعتزلة والاشـاعرة جرى كل منهما على نسبة صاحبة بالقدرية، هؤلاء لإثبات القدرة للعبد وأولئك لنفيها.

وكان القدرية يقولون إن من الممكن أن يتصور الإله فى مخيلة الإنسان عادلاً ولا يمكن أن يتصور البارى تعالى فاقدا لصفة العدل، وكانوا يقولون وعلى هذا فإذا كان الله عادلا فلا يمكن أن يرتكب الأعمال السيئة وأن يكون خالقا مبدعا للشر والسوء، ونتيجة لهذا فإن أفعال البشر السيئة والشر والسوء بصفة عامة لايمكن أن يكون الله خالقها ومبدعها أو تلك الشرور والآثام التى تقع على الأرض (مثل الظلم الاجتماعى وأنواع المظالم الأخرى وقول الزور والخداع والنفاق والجرم والجنايات) لأن هذا يخالف فكرة العدالة الإلهية .

ويقولون من ناحية أخرى إن تصور أن الله قد خلق البشر بأفعالهم من قبل بما فيها من أعمال سيئة وأنه يحملهم مسئولية تلك الأعمال فى الآخرة ويجازيهم، ومحال.

وكان القدرية يقولون : بما أن الله من صفاته حرية الإرادة فإنه يجب أن يخلق بنى البشر بمثل تلك الصفة كذلك. ومن هذه المقدمة يتضح أن الإرادة الحرة ناشئة عن أصل مسئولية الإنسان عما يرتكبه من ذنوب وآثام، وكانت هذه العقيدة من الناحية المنطقية أكثر استمراراً من مبدأ التقدير، إلا أن الأصل الثابت للتقدير كان سلاحا عقائديا مفيدا أثناء حروب الفتوحات التى خاضتها الخلافة فى تلك المراحل، وهذا يعنى أنه إذا كان الله تعالى قد خلق جميع الأعمال والأحداث التاريخية من قبل وحددها فإن حكومة الأمويين أيضاً قد قدرها الله وعينها من قبل ولا يجب المواجهة معها أو التصدى لمعارضتها، ولهذا السبب كان المؤيدون لمذهب الجبرية مؤيدين أوفياء للأمويين.

وعلى العكس من ذلك القدرية وأتباع بعض فرق الشيعة الذين شاركوا فى الثورات والانتفاضات ضد الأمويين، ومن المحتمل أن يكون قد ظهر فى تلك الأثناء الحديث المنسوب للنبى صلى الله عليه وسلم وهو : القدرية مجوس هذه

الأمة، وحديث آخر يجعل القدرية أعداء الله أو عدو الله، ومن البديهى أن هذه الأحاديث قد نحلت بعد القرن الثانى الهجرى.

واجتهد المعارضون لمذهب القدرية فى دحض نظريتهم بالاستدلال التالى: إذا كان القدرية يعتبرون الإنسان حراً فى ارتكاب هذا العمل أو عدم ارتكابه ويعتبرونه مخيرا فإن الإنسان – حسب عقيدتهم – خالق لأفعاله، وإذا كان الأمر كذلك فإن القدرية يقرون بوجود خالق آخر بجوار الله الخالق وهو الإنسان الإله الثانى، وبناء على ذلك فإن المعارضين للقدرية قد أطلقوا عليهم اسم الزرادشتية والمجوس أى القائلين بالثنوية أو المشركين.

ويجب القول بأنه نظرا لأن جوهر الإسلام قائم على أصل لا يتغير ومطلق وهو التوحيد فإن كل بحث أو دعوى جرت بين المسلمين دعت الطرفين المتنازعين أو المخالفين كل منهما إلى اتهام الآخر بالشرك وهو أبشع تهمة.

وقد رد القدرية على هذا الاتهام وقالوا إن الله خلق الإنسان وله حرية الإرادة ولهذا السبب فإن الإنسان مخير فى أعماله أو خالق تلك الأعمال والأفعال.

وقد شرحت المعتزلة تعاليم القدرية بعد ذلك، وفصلوا القول فيها بصورة أكثر استدلالا ومنطقية، ودونوها بصورة أكثر تنظيماً، وأصبح لفظ القدرية رويدا رويدا مرادفاً للمعتزلة حتى أطلق لقب القدرية على المعتزلة أيضاً[(١)].

وبناء على الروايات الإسلامية فقد نشأ مذهب المعتزلة عن مجلس الحسن

---

(١) يذكر الخياط فى كتابة الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد، وكذلك أحمد بن يحيى المرتضى فى كتابه (المنية والأمل) ومؤلفه من زيود اليمن أنه لما ظهر المعتزلةعن القدرية قولهما فى نفى القدر فعلق بهم اسمها وبخاصة وأنهم يعتبرون غيلان الدمشقى واحدا منهم – نقلا عن المعتزلة. زهدى جار الله ص ٧ – المترجم العربى.

البصرى (٢٢-١١٠هـ) وكان واصل بن عطاء تلميذا للحسن البصرى واعتزل مجلس أستاذه ومعه تلميذ آخر يسمى عمرو بن عبيد وأسس مذهبا له ولقب المؤيدون له باسم المعتزلة.

كان واصل بن عطاء مؤيدا لأصل حرية الإرادة، وطبقا لبعض الروايات فإن الحسن البصرى كان مشاركا له فى القول بأصل حرية الإرادة، ولكن تلميذيه المذكورين كان يعارضانه ويخالفانه الرأى فى مسائل أخرى، فذات يوم دار بحث فى مجلس الحسن البصرى حول : الفرد المسلم الذى ارتكب الكبائر على أية حال سيكون؟ هل من الممكن أن يعد مؤمنا بدين الإسلام أم لا؟ وكان الحسن البصرى يعارض رأى المرجئة الذين يقولون إن المسلمين الذين يرتكبون الكبائر يظلون مسلمين، كما كان يعارض رأى الخوارج القائل بأن مثل هذا الشخص المسلم يعد كافراً، وأعلن الحسن البصرى رأيا ثالثاً هو : أن الشخص الذى ارتكب الكبيرة لا يكون مؤمنا ولكنه فى نفس الوقت لا يكون كافرا وأنه يكون فى منزلة بين المنزلتين.

هذا البحث الذى يتراءى للوهلة الأولى جافا وغير ذى موضوع كان يحتل أهمية سياسية فى ذلك العصر، بمعنى أنه إذا كان هناك خلاف وجدل بين المسلمين ولا يعلم مع من يكون الحق (فيما يتعلق مثلا بالنزاع بين الخليفة على بن أبى طالب (رضى الله عنه) والسيدة عائشة أم المؤمنين (رضى الله عنها) وطلحة والزبير، أو نزاعه مع الأمويين) فإنه يتحتم على المؤمنين أن يسلكوا طريقاً محايداً.

يتضح من المثال السابق أن دراسة العقيدة والمعتقدات الدينية فى القرون الوسطى متحجرة وجافة إلى حد كبير، ولكن لأنها كانت فى غاية الأهمية بالنسبة للحياة الاجتماعية فى ذلك العهد فإنها تحظى بالأهمية من وجهة نظر المؤرخين فى عصرنا.

ولم يكن أمر الاختلاف بين واصل وعمرو من ناحية والحسن البصرى وسائر العلماء من ناحية أخرى كبيرا آنذاك، إلا أن الاختلافات قد زادت حدتها واشتدت فيما بعد، ورويدا رويدا ظهرت للمعتزلة مدرسة فكرية[1] مستقلة في الإلهيات.

وكان المعتزلة ممثلين لمدرسة الإلهيات العقلية، وإن كان هناك عدد من علماء مذاهب أهل السنة قد اجتهدوا أيضاً فى استخدامن الاستنتاجات العقلية، ولكن عملهم هذا كان محدودا ومنحصرا فى المسائل الشرعية فقط، وكان المعتزلة المدرسة الفكرية الأولى فى الإلهيات الإسلامية التى استخدمت ميزانا موسعا إلى حد ما فى توضيح المسائل الدينية، مستعينة بالاستنتاجات المنطقية والعقلية، ليس هذا فحسب بل كانوا إلى حد ما متأثرين بفلاسفة اليونان القدماء.

وخلال النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى وطوال القرن الثالث (عهد الخليفة المنصور وخلفائه) ترجمت العديد من المؤلفات فى سائر أرجاء الخلافة، وكانت الترجمة تتم من اللغة اليونانية، إلا أن عملية الترجمة لتلك الآثار لم تتم بصورة مباشرة إلى اللغة العربية، بل كانت تترجم من اليونانية إلى السريانية ثم من السريانية إلى العربية، وكانت الكتب التى تترجم عبارة عن كتب تتعلق بالعلوم

---

(١) "كلمة مدرسة آتية من المدرسية أو علم الكلام scholasticism – ويسمون المعتزلة مدرسة وليست فرقة، لأن الفرقة هى التى تشكل لنفسها أنظمة دينية خاصة تعرف بها ولم يكن للمعتزلة مثل تلك الأنظمة، ولا كانوا مفترقين عن أهل السنة والجماعة. ولكن المؤرخين المسلمين الأوائل لم يفرقوا بين الفرقة والمدرسة الفكرية فكانوا يطلقون لفظة فرقة على الشيعة والخواج كما كانوا يطلقونها على مدارس الكلام كالمرجئة والمعتزلة. وإذا اقتضى الأمر استعمال لفظ فرقة على المعتزلة فإنما يقصد به مدرسة ولا يقصد به المعنى الحقيقى الذى تؤديه". زهدى حسن جار الله – المعتزلة ، القاهرة ١٩٤٧، ص١.

الدقيقة (هيئة ورياضيات وطب، وغير ذلك) والمنطق والفلسفة[1].

وقد لعب المسيحيون السريان دوراً بارزًا فى حركة الترجمة، وانتشر بين محافل المثقفين ما كانوا يطلقون عليه أحدث الأساليب، وكان هذا الأسلوب عبارة عن استخدام أساليب المنطق والفلسفة اليونانية والإصطلاحات الفلسفية والاجتهاد فى الاعتماد على الاستنتاجات المنطقية، وكان المعتزلة أول من استخدم أحدث أسلوب فى الإلهيات، وقد دون علماء المعتزلة فى القرن الثالث الهجرى وبخاصة الجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٦ عن ستين عاما) تعاليم المعتزلة بصورة منطقية وواضحة.

وهكذا كما قلنا فإن مدرسة المعتزلة كانت مدرسة فكرية فى الإلهيات المبنية على أساس الاستنتاجات العقلية، يعنى أنها كانت تبذل قصارى جهدها فى بناء أحكامها على العقل والفلسفة، وقبل المعتزلة أصل الأتوميستك أى الاستنتاج العقلى، وقالوا إن الزمان والمكان نتيجة لتركيب الذرات، ولأن المعتزلة كانت مدرسة عقلية فقد نفوا كل شكل من أشكال الاعتقاد العرفانى (مستيك)، كما نفوا الاعتقاد بعالم ما فوق الطبيعة أى إمكانية معرفة البارئ تعالى عن طريق الإشراق أو الحس الباطنى والإلهام والقلب، وإمكان معرفة إدراك الآدمى للخالق بلا واسطة.

كما نفى المعتزلة نفيا قاطعاً المتابعة العمياء لظاهر الحديث النبوى (الذى اتبعه الحنابلة والظاهريون) ومع أنهم اعتبروا القرآن المصدر والمنشأ الحقيقى للدين إلا أنهم أجازوا التفسير الحر والإيهامى لآيات القرآن، وكانوا يبحثون المعنى الباطنى والخفى له. ولهذا السبب كان يسمى المعتزلة واتباع التيارات العقلية الإسلامية الأخرى باسم الباطنية (غالباً إطلاق الباطنية على المعتزلة ليس مصطلحاً وارداً، وإنما هو مصطلح فقط أطلق على الإسماعيلية) فى مقابل الظاهريين أو

---

(١) لم تكن هناك رغبة فى نقل التراث الادبى أو التاريخى لليونانيين إلى اللغة العربيّة فى ذلك العصر، ولم يشاهد ما يثبت عكس ذلك، ولهذا أدرك العرب والإيرانيون (المسلمون) التراث اليونانى من زاوية واحدة.

المعتقدين فى المعنى الظاهرى لكلام الله.

ومع هذا كله فإذا ظننا أن المعتزلة نموذج لأصحاب الآراء والأفكار الحرة أو ممثلين لزاوية جديدة علمية وفلسفية نكون قد أخطأنا. فلم يكونوا كذلك، فلم يجعل المعتزلة العقل فى مقابل الإيمان، والعلم فى مقابل الدين، ولم يقروا بذلك أو يعترفوا به، فهم لم يبتعدوا مطلقا عن أراضيه الدين والتوحيد، أى أن الله هو الخالق والمنشئ والمبدئ ومركز عالم الكائنات (مع أنهم أعلنوا أن معرفة الله فى غير مقدرة الإنسان).

ومع أن المعتزلة(*) قد استفادوا من أساليب واصطلاحات واستنتاجات المنطق والفلسفة الأرسطية إلا أنهم كانوا يهدفون من ذلك إلى أن يدللوا ويثبتوا القواعد الأصلية للدين الإسلامى التى فهموها، وبناء على هذا فإن الأسلوب العقلى للمعتزلة كان محددا بحدود معينة استخدموا المنطق والفلسفة فيه لخدمة الإلهيات.

كان المعتزلة مبدعين لعلم الإلهيات المبنى على الاستنتاجات العقلية، وأحدثوا أساساً ثابتاً، وكانوا يجتهدون فى نحت أسس قاعدة فلسفية لها أساس لم يكن موجودًا فى صدر الإسلام، وكان ظهور هذا الأساس المبنى على الاستنتاج العقلى فى الإلهيات فى القرن الثالث الهجرى، كان هذا الظهور فى حد ذاته دليلاً على تبدل الإسلام إلى دين الصفوة والأشراف.

والإلهيات القائمة على أصول ثابتة والمتكئة على الاستنتاج العقلى إحدى

(*) يقوم الاعتزال على أصول خمسة من اعتقد بها جميعاً كان معتزلياً، ومن أنقص منها أو زاد عليها ولو أصلاً واحدا لم يستحق اسم الاعتزال. وتلك الأصول مرتبة حسب أهميتها هى : التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والهنى عن المنكر. وكل من دان بالأصول الخمسة ثم خالف بقية المعتزلة فى الفروع لم يخرج بذلك معهم. واختلف ابن حزم فى هذه الأصول الخمسة (المصدر السابق، ص٥١، هامش ص ١٤٧).

خصائص الدين فى المجتمعات الإقطاعية، أما أديان مجتمعات العبيد، فإما تكـون فاقدة للأصول الثابتة، ومركبة من أساطير وخرافات وطقوس (الأديان فى اليونان القديمة وفى روما القديمة مثال على ذلك) أو قائمة على أصول ثابتة بصورة بدائية وغير متكاملة (مثل الزرادشتية فى القرون الأولى الميلادية والمسيحية حتى القرن الثالث الميلادى) والأصول الثابتة والإلهيات المتكاملة تتكون عـادة فـى عصـر الإقطاع.

وإبان القرون الوسطى تكونت فى العالم المسيحى إلهيات جامدة مستندة على الاستنتاج العقلى. ومواضع تشابه الإلهيات القائمة على الاستنتاج العقلـى المعتمـد على الفلسفة – فى الإسلام والمسيحية كثيرة ومتعددة. وأقل مواضع هـذا التشـابه ناجم عن تأثير الأصول المشتركة لكلا الدينين. والتأثيرات المتبادلة بينهما، وأكثرها ناتج عن تشابه تيار التغير والتبدل لكليهما صوب دين المجتمعات الإقطاعية.

وإبان القرن الثالث الهجرى، كان المعتزلة يمثلون قمة الفكر الثقافى والدراسى لجماعة المثقفين الإقطاعيين فى سائر أقطار الخلافة وبخاصة فى العراق وإيران.

والآن نتحدث عن المعتقدات الأساسية للمعتزلة، اعتقد المعتزلـة أن تعـاليم الإسلام مركبة من خمسة عناصر أو من خمسة أصول كما يقولون.

١-أصل التوحيد :

أى الأصل المتعلق بالخالق، وتجتمع نظريتان مختلفتان تحت هـذه الكلمـة: الأولى نفى التشبيه، أى نفى تشبيه الله بصورة الإنسان، أو نفى الصفات، والثانيـة نظرية القول بخلق القرآن.

كان المعتزلة يعارضون معارضة تامة القول بالتشبيه أى تشبيه وتصوير الله

بصورة الإنسان، وكان التشبيه من خصائص ذلك الدين[1] فى صدر الإسلام (كما كان الحال فى خصائص الأديان للمجتمعات اللدوية مجتمعات العبيد) فقد وردت فى القرآن آيات عن جلوس الله على العرش ووجهه وعينيه ويديه وغير ذلك، وكانت هذه الآيات دليلاً على إمكانية تخيل الله بصورة تشبه الإنسان[2].

وكانت بعض المذاهب الإسلامية قبل القرن الثالث الهجرى وبعده يصر على الأخذ بالمعنى الظاهرى لهذه الآيات من القرآن (الحنابلة والظاهريون[3]) وكان عدد

---

(١) ذكر المؤلف فيما سبق ولمرات متعددة أن الدين الإسلامى دين توحيد فكيف يمكن القول إذن بأن التشبيه من خصائص هذا الدين؟ لقد نفى علماء المسلمين التشبيه نفياً تاماً، والقرآن يدعو إلى التوحيد بل أن التوحيد هى السمة الأساسية للدين الإسلامى تميز بها عما سبقه من أديان أما ما يستدل به المؤلف من آيات القرآن كدليل على وجود التشبيه مثل قوله تعالى (الرحمن على العرش أستوى) فهو لتقريب المعنى المقصود فضلاً عن أن كلمة الاستواء لها معانى كثيرة أشار إلى ذلك الباحثون ومنهم الغزالى بقوله الاستواء يعنى السيطرة والغلبة.

(٢) اعتبر المعتزلة جميع الآيات القرآنية التى تتضمن هذه المعانى مجازاً وتأولوها، فكان تأويل بعضهم للكرسى فى قوله تعالى (وسع كرسيه السموات والأرض) أنه علم الله، إلا أنه لو كان له كرسى يجلس عليه لكان محدوداً مجسماً، كما رفضوا الاستواء على العرش على معناه الظاهر. كما ورد فى الآية الكريمة (الرحمن على العرش استوى) لأنه لا يستقر على جسم إلا جسم ولا يحل فيه إلا عوض والله منزه عن ذلك. ولأن كل متمكن على جسم لا محالة مقدر، ورأى المعتزلة فى الاستواء معنى التجسيد والتحديد فقالوا إن الاستواء فى الآية المذكورة معناه الاستيلاء أى الملك والقهر وقال بعض المعتزلة إن كلمة استوى معناها قصد أو أقبل على خلق العرش المعتزلة – زهدى حسن جار الله ، القاهرة ١٩٤٧، ص ٨٤.

(٣) الظاهريون أو المذهب الظاهرى نسبة إلى مؤسسة داود بن على الأصفهانى الملقب بالظاهرى المتوفى سنة ٢٧٠هـ وقد قبل أتابع هذا المذهب المعنى الظاهرى للفظ القرآن الكريم والحديث النبوى، ورفض مبدأ التأويل أو التفسير العقلى لألفاظه، وعلى هذا فاسم المذهب مشتق أيضا من الإيمان بالمعنى الظاهرى للفظ القرآن والاعتماد عليه، وكان الظاهريون فى بداية أمرهم ينكرون القياس والإجماع إنكاراً تاما ولكنهم اضطروا للقبول بهما فيما بعد، وقد انتشر هذا المذهب فى سائر أقطار العالم الإسلامى من مشرقه إلى مغربه، وكان التنافس بينه وبين لمالكية فى الأندلس شديدا، وابن حزم كان ظاهريا، وأخذ هذا المذهب فى الاضمحلال بعد القرن الثانى الهجرى، فقد شكل الأحناف من ناحية الحنابلة والظاهريون من ناحية أخرى حدين متقابلين للمذاهب السنية.

آخر منهخم يقولون بأنه يجب على المسلمين أن يصدقوا هذه الآيات تصديقا أعمى ولا يجب أن يؤولو معناها (المالكية) أما المعتزلة فلم يعتبروا هذه الآيات أكثر من استعارة ومجاز.

وكان المعتزلة يقولون : بما أن الله روح، فلا يمكن أن نصوره بصورة الآدمى وصفاته أو نصفه بذلك، فلا يمكن أن تلحق به صفات هى وليدة تصورات الإسنان، مثل القوة والقدرة والعلم الكامل وقوة الغضب وغير ذلك، واعتقدوا أن انتساب هذه الصفات إلى الله مثل تصور جلوسه على العرش فى صورة إنسانية هو تصور سائد، فإذا اعتبرنا هذه الصفات المذكورة جواهر خاصة فإن ذلك سيعنى أننا نعتبر كل واحد منها إلها وهذا هو الشرك.

ولهذا السبب ينفى المعتزلة القول بصفات لله، وإن إجاز بعضهم (مثل العلاف والجبائى) إمكانية الصفات، وكاونا يقولون إن الصفات المذكورة جواهر خاصة فإن ذلك سيعنى أننا نعتبر كل واحد منها إلها وهذا هو الشرك.

ولهذا السبب ينفى المعتزلة القول بصفات الله، وإن أجاز بعضهم (مثل العلاف والجبائى) إمكانية الصفات، وكانوا يقولون إن الصفات المذكورة واحدة مع جوهر الله وجزء لا ينفك منه[1].

---

(١) يقول الشهرستانى : إن المعتزلة لا ينكرون الصفات لوجوه واعتبارات عقلية لذات قديمة ولكنهم ينكرون إثبات صفات فى ذوات موجودات أزلية قديمة بذاته تعالى . وقالوا إن الله عالم بذاته، قادر بذاته لا يعلم وقدرة وحياة هى صفات قديمة ومعان قائمة به (الملل والنحل من ٦٣-٦٤).
كما نفى المعتزلة أن يكون له تعالى وجه هو جزء منه فقالوا إن كلمة الوجه فى قوله تعالى (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وقوله تعالى : (كل شئ هالك إلا وجهه) زائدة، فيكون المعنى ويبقى ربك. وذهب بعضهم إلى أن وجه الله تعالى هو قبلته أو ثوابه أو جزاؤه. كما امتنعوا عن القول بأن له تعالى يدا وقالوا إن تأويل اليد وأشباهها فى هذه الآية وغيرها هو إما القدرة أو النعمة.

ويختصر القول : إن المعتزلة يعتبرون الله أحدا ظاهرا، غير قابل للتعريف بالمفاهيم الإنسانية، فلا يتشابه الله مع مخلوقاته، وغير قابل للرؤية والإدراك من قبلهم، وكانوا يقولون إن الله لا يمكن إدراكه لا بالمشاهدة ولا بالعقل ولا بالقلب أى الإلهام والحس الباطنى وإن وحدته وروحانيته غير قابلة للتعريف والإدراك.

كما ينفى المعتزلة تعاليم المذاهب الإسلامية الأخرى الخاصة بأزلية القرآن وغير مخلوقيته، ويستدلون على ذلك بقولهم : إذا لم يكن القرآن مخلوقاً من عند الله، وإذا كان موجوداً منذ الازل كالله، عندئذ يكون القرآن مثل الله أزليا وغير مخلوق، ويكون من نتيجة ذلك أيضا أن يصبح القرآن فى منزلة الإله الثانى، وهذا بعبارة أخرى شرك، والشرك فى نظر المسلمين أكثر الأمور بشاعة.

وكان المعتزلة يقولون إن الله وحده أزلى غير مخلوق، وبما أنه لا يمكن أن يتصور وجود إله ثان أو يفكر مجرد التفكير فى ذلك. يكون من نتيجة هذا القول

= وكان الجعد بن درهم أول من تكلم فى الصفات فى الإسلام وقال بخلق القرآن، وعن الجعد أخذ الجهم بن صفوان مقالته فى نفس الصفات فانتشرت فى خراسان. ويرى المقريزى أن الجهم كان أول من قال بنفى الصفات فى الإسلام فى بلاد المشرق وقد أنكر المسلمون هذا ونظروا إليه كبدعة، فضللوا الجهمية وحذروا الناس منهم وذموا من جالسهم، من أدلة ذلك أنهم كانوا يذمون الخليفة الأموى مروان بن محمد بنسبته إلى الجعد ولما ظهر المعتزلة أخذوا عن الجهمية قولها فى نفى الصفات فكان واصل بن عطاء ينفيها أصلاً لأنها تؤدى إلى الشرك، ولذلك كان يقول إن من أثبت لله تعالى معنى أو صفة قديمة فقد أثبت إلهين.

أما المعتزلة الذين جاؤا من بعده فقد أخذوا يطالعون كتب الفلاسفة وتوسعوا فى هذه المسألة – كما يقول الشهرستانى فى الملل والنحل – وتوصلوا إلى نتائج وحلول أخرى فاقتبسوا عن الفلاسفة اليونان قولهم فى الصفات، وكان هؤلاء الفلاسفة يرون أن الله تعالى واجب الوجود بذاته، وأنه واحد من كل وجه. فنفوا صفات البارئ تعالى زائدة على الذات وقالوا إنه تعالى عليم بالذات لا يعلم زائد على ذاته. وكان أحدهم هو أفلوطين الذى تأثر به المسلمون أكثر من غيره من فلاسفة اليونان. ولذا قال الغزالى والشهرستانى إن المعتزلة وافقوا الفلاسفة على هذا القول فقالوا إن الله عالم بذاته قادر بذاته قائمة به. لأنه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو أخص الوصف لشاركته فى الإلهية . وقد حاول الخياط أن يثبت لماذا ذهب المعتزلة إلى هذاالقول (الملل والنحل ج١ ص ٥١ نقلاً عن المعتزلة ص ٦٣، ٦٤).

بأن القرآن، غير أزلى ومخلوق.

والله واحد ولذا يسمى المعتزلة المسلمين السنيين ثنوية (أى قـائلين بثنائيـة الإله) ويستنتج المعتزلة من أصل خلق القرآن استنتاجا ذا أهمية كبرى من وجهـة أصولهم العقلية، بمعنى أنه إذا كان القرآن واحدا من مخلوقات الله، فإننا لا يجـب ولا يجوز أن نأخذ كل آية أو سورة منه بمعناها الظاهرى، أو نقبلها دون بحث أو تمحيص.

حقا إن المعتزلة يعتبرون القرآن كتابا مقدسا، لإن الله خلقه، ولكـنهم كـانوا يقولون أن قدسية القرآن مرتبطة بمحتواه ومضمونه، والأصول والأفكار المكنونـة فيه، لا بكل حرف أو كلمة منه، فمثل تلك الحروف والكلمات مثل الجلـد والمـداد الرقاع وسائر الأشياء الأخرى التى كتب بها الناس القـرآن، فإنهـا اصـطلاحية وإنسانية. والحروف والكلمات المذكورة اصطلاحية وإنسانية أيضاً، ولهـذا السـب أجاز المعتزلة تفسير بعض آيات القرآن وتأويل بعضها. مع المحافظة على الأفكار الأصلية له، حسب زعمهم.

٢-أصل العدل :

قبل المعتزلة التعاليم المشتركة للمذاهب الإسلامية فيما يتعلق بالعدل الإلهـى، واستنتجوا من ذلك أصل حرية الإرادة. ونفوا أصل التقدير (نفى القـدر)، وكانـت تعاليم المعتزلة فى هذا المجال شرحا وتفصيلا للنظريات القدرية، لم يزيدوا عليهـا سوى أنهم نظموا تدوينها وأحسنوا التدليل عليها.

وكان المعتزلة يقولون حيث إن الله عادل، فإنه يستطيع أن يخلق كـل شـئ يوافق العدل والعقل والصلاح، ولهذا السبب لا يمكن أن يكـون الله منشـئ الشـر والظلم وخالق الشرور والمظالم والأفعال غير العقلية التى يرتكبها البشر، ولـيس

جائزاً أن نؤمن بأن الله خالق الشرور والمظالم والأفعال غير العقلية التى يرتكبها البشر، وليس جائزاً أن نؤمن بأن الله خالق الإنسان دون إرادة حرة من ناحية، ونقول إنه خلق الأعمال الخيرة وحدها بل والأفعال السيئة وعينها وقدرها للإنسان، ونعتقد فى نفس الوقت ومن ناحية أخرى بأنه سيحاسب الإنسان على ارتكاب هذه الأعمال ويجازيه عليها، إن الله ليس منشئ الشر، بل الإرادة الحرة التى أودعها الله فى فطرة جميع مخلوقاته بما فيها من ملائكة وإبليس (وطبقا لما ورد فى الديانات الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام فإن إبليس كان من الملائكة، ثم أساء استخدام الإرادة الحرة وعصى ربه وأصبح عدوا له).

ويرتكب البشر الأعمال الخيرة أو الشريرة مستفيدين من الإرادة الحرة التى أودعها الله فى فطرتهم.

ولهذا السبب كان المعتزلة يقولون إن الجنة والنار جزاءً عادل لما اقترفه الناس أثناء حياتهم، وإذا لم يكن الإنسان حر الإرداة ولم يستطع أن يميز بين الخير والشر، ويختار منهما ما يشاء فإنه لا يكون مسئولاً عن أعماله، كنتيجة منطقية لذلك، أصبح وجود الجنة والنار ظلما بينا.

وليس خافيا أن المعتزلة لم يفهموا الجنة وما بها من نعيم وخيرات حسان والنار وما فيها من عذاب وآلام بالمعنى الظاهرى والمادى الذى فهمه المسلمون فى صدر الإسلام.

وكما قلنا فقد كان المعتزلة – فيما يتعلق بحرية الإرادة – تابعين للقدرية، ولهذا السبب يسمون المعتزلة بالقدرية أيضاً، أى الأشخاص القائلين بتمتع الإنسان بالقدرة الكاملة، والقدرة المسيطرة على أعماله وأفعاله.

ولكن أهل السنة ينعتون المعتزلة فى بحوثهم ومناقشاتهم بالشرك، لأنهم

يعتبرون الإنسان الخالق المقتدر لأفعاله وليس الله، وأنهم بهذا ينكرون وجود الخالق الواحد ويقرون بوجود آلهة متعددة.

٣-أصل الوعد والوعيد :

أى الحساب والجزاء فى الآخرة على ما اقترفه الإنسان فى الحياة الدنيا، وهذا الأصل أخلاق عملية، وتعليم تتعلق بالذنوب الصغيرة والكبيرة، وطبقاً لهذه التعاليم فإن الله يسدى النصح عن طريق القرآن لمرتكبى الذنوب الصغيرة، ويهدد ويتوعد الذين ارتكبوا الكبائر، ويعتبر المعتزلة تشبيه الخالق بالمخلوق من كبائر الذنوب.

٤-أصل المنزلة بين المنزلتين :

وقد سبق الحديث عنها، حين تحدثنا عن الخلاف بين الحسن البصرى وواصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد.

٥-أصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

ومفهوم هذا الإصطلاح القرآنى أنه يجب على رؤساء الدولة الإسلامية أن يوضحوا للمسلمين توضيحا دقيقاً ما يجب عليهم فعله وما يجب عليهم تركة، وكان هذا الأصل يعطى للإمام (رئيس الدولة الإسلامية) سلطات دينية ودنيوية غير محددة، من المؤكد أن ذلك فى نطاق الشريعة الإسلامية، وكان المعتزلة يفسرون هذا الأصل قائلين : إن للإمام الخليفة – الحق ، بل واجب عليه أن يثبت دعائم الإيمان مستعيناً فى ذلك لا بالقول أو اليد وحدهما، بل وبالسيف أيضا، وبعبارة أخرى فإن واجب الإمام أن يقوى دعائم الدين ويثبت أركانه قولاً وفعلا ووعظاً وإرشاداً، شفاهيا أو كتابيا، وليس هذا فحسب بل عليه أن يتعقب المرتدين عن الدين، وبديهى أن المعتزلة يعتقدون أن أصولهم يجب على عامة المسلمين وعلى السلطة الحاكمة الاعتراف بها. ومن هنا يتضح بجلاء أن المعتزلة مع اعتقادهم

بالاستنتاجات العقلية لم يكونوا مؤيدين لحرية العقيدة الدينية.

والآن نتحدث عن مصير المعتزلة من الناحية التاريخية وما أصابها أثناء الثورة التى قام بها العباسيون ضد الأمويين (الربع الثانى من القرن الثانى الهجرى) كان المعتزلة يشكلون جماعة من الجماعات المؤيدة لبنى العباس، لهذا فإن الخلفاء العباسيين الاوائل رغم عدم قبولهم لأصول المعتزلة، إلا أنهم كفوا أيديهم عن مطاردتهم وإيذائهم، فاستطاعت تلك الفرقة أن تنشر آراءها وتبشر بها وأن يؤسسوا مكتبا لهم فى البداية فى مدينة البصرة ثم فى الكوفة وبغداد وشيراز ونيسابور ودمشق والفسطاط (مصر) والأندلس بعد ذلك.

كان النشاط الزائد والمكثف لحركة الترجمة عن اللغات اليونانية والسريانية (وغيرهما) وانتشار فلسفة العصور القديمة فى أقطار الخلافة مفيدا ونافعا للمعتزلة. فقد نجم عن ذلك انتشار آراء وأفكار جديدة، ولم يكن علماء المذاهب المختلفة الاخرى لأهل السنة قادرين على الإجابة عنها أو التصدى لها، بينما استطاع علماء المعتزلة ذلك، مما زاد فى نشاطهم ومنزلتهم الأدبية، لا فى مجال الإلهيات والشريعة وحدهما، بل وفى مجال الفلسفة والعلوم الدقيقة، ونالت مراكزهم فى الأمصار المختلفة شهرة فائقة، وكان رؤساء مكتب المعتزلة فى البصرة كلا من أبو هذيل محمد العلاف المتوفى سنة ٢٢٧هـ، والنظام المتوفىحوالى عام ٢٣١ هـ وتلميذه الجاحظ المتوفى عام ٢٥٦هـ الذى لم يكن عالما فى الإلهيات فحسب بل واشتهر فى عصره كعالم موسوعى وبخاصة تأليفه المهم فى علم الحيوان، ورأس مكتب بغداد جعفر بن مباشر المتوفى سنة ٢٣٤هـ وجعفر بن حرب المتوفى سنة ٢٣٦هـ. كما ضمت تلك المراكز كبار المثقفين فى المجتمع الإسلامى إبان عصر الخلافة.

واصبح المذهب المعتزلى مذهبا رسميا للدولة فى عهد الخليفة العباسى السابع

أى الخليفة المأمون الذى حكم من عام ١٩٨ حتى ٢١٨هـ، وكانت هناك دوافع سياسية لدى المأمون للإقدام على هذا العمل:

(أولا) لم تكن أكثرية أهل السنة، وبخاصة من العرب، راضية عن تولى المأمون عرش الخلافة بعد خلع أخيه الأمين وقتله بمعاونة كبار قادته الإيرانيين.

(ثانيا) أراد المأمون أن يعتمد على الشيعة المعتدلة، إلا أن هذا الأمر جوبه بمعارضة شديدة من قبل أهل السنة، تطورت إلى ثورات مسلحة فى بغداد وسائر مناطق الخلافة ، ولذا اضطر المأمون إلى تغيير اتجاهه ومسلكه فجأة فنقض اتحاده مع الشيعة وعاد إلى بغداد سنة ٢٠٤هـ[١].

كان المأمون يبذل قصارى جهده لفرض مذهب واحد على جميع المسلمين، وإذا رأى المعارضون السياسيون ضرورة التستر بالدين فى حركاتهم المناوئة للخلافة، وانضوت الثورات الشعبية (التى لم تتوقف منذ النصف الثانى من القرن الأول الهجرى) تحت لواء الخوارج أو الشيعة وحينا تحت لواء الخرمية.

وكان الخليفة المأمون يعتقد أن وجود مذهب رسمى واحد للدولة واستقراره أمر ضرورى لإخماد الثورات الشعبية، وإنهاء معارضة جزء من كبار الإقطاعيين.

وكانت هذه السياسة شيئاً جديدا فى علم الإسلام، شبيها بالبدعة، فقد انتشرت فى أرجاء دولة الخلافة طوال القرنين الأولين عقائد وآراء مختلفة ومدارس فكرية متباينة، فبالإضافة إلى الشيعة والخوارج، ظهر فى صفوف أهل السنة مذاهب مثل الحنابلة والمالكية والأحناف والشافعية، الذين دخلوا مع بعضهم بعضا فى مباحثات

---

(١) كان المأمون يعيش فى السنوات الاولى من حكمه فى خراسان التى كان واليا عليها إبان ولايته للعهد فمكث بها مدة بعد اعتلاء عرش الخلافة خوفا من الظهور فى بغداد لوجود كثير من المناوئين له داخل الأسرة الحاكمة.

ومناقشات بلغت حد الخصام، ولأن الإسلام يخالف المسيحية فى عدم وجود كنيسة جامعة مسيطرة تتخذ قراراً وتصدر تشريعاً دينياً واجب الطاعة لجميع المسيحيين، فقد كان أمراً فى غاية الصعوبة أن تحدد العقيدة الصائبة والعقيدة المنحرفة فى تلك المرحلة وتحسم الامر فى هذا الشأن، فلم توجد الأصول التى دونت تدوينا دقيقاً تقبل بها الدولة كأصول حقة.

كانت المعتزلة أول فرقة أعلنت ضرورة وجود مذهب رسمى للدولة يفرض على جميع المسلمين اتباعه، كما أعتبروا أن من الضرورى مطاردة من يفكرون فكراً مخالفا لذلك، وهذا الأصل من خصائص المجتمع الإقطاعى، فلم تكن أديان المجتمعات البدوية ومجتمعات الرقيق ومن بينها الأديان الالتقاطية تميل إلى الحصر وذاك التحديد، وكانت تجيز نظرية العيش فى سلام بين الأديان المختلفة والمذاهب المتنوعة، وتجيز سلوك مسلك المدواة بينها (ومن المؤكد أن ذلك يتم فى نطاق ضيق) أما فى العهد الإقطاعى سواء فى العالم المسيحى أو العالم الإسلامى فقد سادت نظرية ضرورة وجود دين واحد، مقترن بأصول ثابتة ومدونة يكون اتباعها إجباريا على جميع المؤمنين بهذا الدين.

وقد قبل الخليفة المأمون تعاليم المعتزلة كمذهب رسمى للدولة، لأنه كان أكثر مدارس الإلهيات تدوينا وأحسنها تنظيما، كما كان يبدو أكثر تناسقا وتمشيا مع روح الأفكار الفلسفية التى انتشرت فى سائر أقطار الخلافة، وقد صرف فقهاء السنة كل وقتهم وجهدهم فى جمع الأحاديث والبحث والتمحيص فى المسائل الشرعية الصغيرة، فلم ترض معتقداتهم البدوية والقديمة احتياجات الطبقة المثقفة من الإقطاعيين وسكان المدن فى سائر أقطار الخلافة، فى الوقت الذى كانت آراء المعتزلة وتعاليمهم كفيلة بالرد على هذه التساؤلات وتلك الاحتياجات، وبصرف النظر عن هذا فقد اكتسبت تعاليم المعتزلة حرية الإرادة ومسئولية الإنسان عن

أفعاله أهمية سياسية فى تلك الفترة التى اشتدت فيها الثـورات الشـعبية وزلزلـت أركان دولة الخلافة، فلم يستطع المشتركون فى تلك الثورات الإدعاء مرة أخـرى بأن ثوراتهم كانت مقدرة سلفاً من قبل الخالق وأنهم ليسوا بمسئولين عنها.

اعتقد المأمون أن تعاليم المعتزلة أكثر صواباً من تعاليم المذاهب الأخـرى، فأمر باحتضان الدولة لهم وحمايتها إياهم وأوصى الناس بقبول أصـول المعتزلـة جميعاً أو التمسك على الأقل بأصل التوحيد القائل بالوحدانية المطلقـة للإلـه، وأن القرآن مخلوق وغير أزلى أو قديم، وقد احتل هذا الأصل الثابت أهمية خاصة، لأن المعتزلة كانوا يعتبرون القول بقدم القرآن وغير مخلوقيته يعنى قبولاً مستتراً بإلـه ثان، ويعتبرون ذلك شركا والشرك ظلم عظيم.

وصدر الأمر المتعلق بذلك عام ٢١٢ هـ (٨٢٧م) ثم صدر أمر جديد عـام ٢١٨ هـ نص على عقد اختبار لجميع القضاة والعلماء والفقهاء فى العقيدة الدينية، وكل من يمتنع عن قبول أصول المعتزلة، يحكم عليه بالنفى، فتأسست إدارة خاصة باسم المحنة (التحقيق) التى هى نموذج لمحاكم التفتيش عن العقائد.

وأحضر عدد كبير من هؤلاء إلى تلك الإدارة للتحقيق، كان من بينهم أحمـد بن حنبل مؤسس المذهب الحنبلى، الذى نفى هو وأتباعه إلى قيليقية (لأنهم لم يقبلوا أصول المعتزلة) وظل مذهب المعتزلة مذهبا رسمياً للدولـة فـى عهـد الخليفـة المعتصم (الذى حكم من ٢١٨ حتى ٢٢٨هـ) الذى تـولى الخلافـة بعـد أخيـه المأمون.

وتعرضت المؤلفات المعارضة للمعتزلة لنقد شديد، وأعفى الفقهاء والموظفون الذين لم يقبلوا بأصل خلق القرآن من مناصبهم وتعرضوا للعقاب، ثم أحضر ابـن حنبل للتحقيق مرة أخرى عام ٢١٩هـ وحكم عليه بالجلد. ووصـل التشـدد فـى تطبيق الأمر لدرجة كبيرة حتى إنه فى عام ٢٣١هـ وأثناء تبادل الأسرى بين دولة

الخلافة والدولة البيزنطية. أجرى موظفو الدولة اختبارا لجميع أسرى المسلمين العائدين، فمن أقر بخلق القرآن وأنه لا يمكن رؤية الله فى الحياة الآخرة (أو ينكر التشبيه بعبارة أخرى) قبل ومن أنكر هذاالأصل ولم يقبل به أعيد إلى الدولة البيزنطية مرة أخرى.

ورغم هذه الإجراءات الصارمة وأساليب الضغط المختلفة ، فقد ظلت تعاليم المعتزلة قاصرة على الطبقة العليا والمثقفين الإقطاعيين وسكان المدن، ولم تستحوذ التفسيرات العقلية للمعتزلة على رضا كثير من المسلمين وقبولهم. بل قوبلت بسخط شديد من قبلهم، وثار فقهاء المذاهب الإسلامية المختلفة ضدهم، وانحاز الخليفة المتوكل – الذى تولى الخلافة من عام ٢٣٣ حتى ٢٤٧ هـ – إلى جانب المذاهب السنية نظراً لحركة المعارضة للمذهب المعتزلى، فمنع فى بداية الأمر أى بحث أو دعوى حول متون القرآن[١] ٢٣٦هـ ثم أعلن عام ٢٣٧ هـ أن القول بخلق القرآن يعد ارتداداً عن الدين، وعزل أحمد بن دواد قاضى القضاة المعتزلى من منصبه وأصبح المذهب السنى مذهباً رسمياً للدولة مرة أخرى.

وبهذا ألغى المتوكل والخلفاء من بعده مبدأ مطاردة وإيذاء المرتدين الذى قبله المعتزلة من قبل ونادوا به، ولكن مفهوم الردة قد تغير وأصبح المعتزلة هم المرتدون فى هذه المرة فتعقبوهم كما تعقبوا الخوارج والشيعة، وهدم مرقد الإمام الحسين (رضى الله عنه) الإمام الثالث للشيعة فى كربلاء، كما هوجمت فلسفة الاستنتاج العقلى أيضاً وتعرضت لنقد عنيف وتعرض الزنادقة أى الخرمية والمانوية والدهرية للمطاردة والإيذاء والزجر.

---

(١) ليست هناك نصوص مختلفة للقرآن وإنما هو نص واحد منذ عهد سيدنا عثمان رضى الله عنه حيث أحرقت سائر المصاحف وأبقى على نسخة واحدة أرسلها إلى سائر الأمصار المختلفة.

ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل تعرض أصحاب الأديان المختلفة الذين أجاز فقهاء المسلمين التعامل معهم وسلوك مسلك المداراة معهم لمضايقات شديدة، يقصد بتلك الديانات : المسيحية واليهودية، فمنعوا من الخدمة في دواوين الحكومة ومصالحها المختلفة، ومنعوا من ركوب الجياد، وأجبروا على وضع علامات مميزة على ثيابهم، وأن يعلقوا صور إبليس على أبواب منازلهم، إلى غير ذلك.

وبهذه الطريقة قلل الإسلام تدريجيا من انتهاج منهج المداراة مع أصحاب الديانات الأخرى وحددها (ليس هذا هو الإسلام وإنما هو سلوك المسلمين).

ولكن أهل السنة كانوا أكثر تعرضا للإيذاء من غيرهم ممن أطلقوا عليهم اسم المرتدين (الذين كانت معتقداتهم علما استظلت به الثورات الشعبية) كالخوارج والشيعة والخرمية.

ونظراً لأن المعتزلة كانوا يمثلون الشريحة الغالبة والمثقفة من شرائح المجتمع وطبقاته. فقد ظلوا بعيدين عن جماهير الناس، وبقوا في هيئة محافل محدودة ومغلقة، ولهذا السبب أيضا لم تكن مطاردتهم مستمرة كما لم يكن إيذاؤهم كبيراً أو عنيفاً، وأحياناً كانت أعمال الضغط والعنف ضدهم شديدة كنار اشتد أوارها ثم خبت وأصبحت رماداً. مثلما حدث في إيران في عهد السلطان محمود الغزنوي (حكم من ٣٨٨ حتى ٤٢١هـ) وأول السلاطين السلاجقة طغرل بيك من (٤٣٠ حتى ٤٥٥هـ).

ولهذا السبب ، فإن مكاتب المعتزلة في القرن الرابع الهجري لم يعد وجودها قاصراً – كما كان في البصرة والذي رأسه الجبائي المتوفي سنة ٤٠٤هـ ثم من بعده أبنه أبو حميد عبد السلام المتوفي سنة ٤٢١ هـ – على بغداد فحسب بل انتشرت تعاليمهم صوب المشرق أي إيران وآسيا الوسطى أيضا.

ونقل القاضي عبد الجبار أشهر علماء مكتب البصرة في القرن الرابع الهجري مقامه إلى الري عام ٣٦١هـ حيث أسس مكتباً للمعتزلة في تلك المدينة،

كما أسست مكاتب للمعتزلة فى قرميسين (كرمانشاهان) وأصفهان ونيسابور وبعض المدن الأخرى فى منطقة خراسان وجرجان ونسف (نخشب) وخوارزم كذلك.

وقد ظلت مكاتب المعتزلة قائمة فى القرنين الخامس والسادس الهجريين، وكان الزمخشرى الخوارزمى آخر العلماء المعتزلة الكبار، واستمر مكتب المعتزلة قائما فى خوارزم مدة طويلة بعد موت الزمخشرى، وتعرضت جماعات المعتزلة لأضرار بالغة فى إيران وخوارزم أثناء الغزو المغولى المدمر لتلك الأنحاء حتى تم محوهم والقضاء عليهم خلال القرنين السابع والثامن الهجريين. ويجب أن نشير هنا إلى أن حمد الله المستوفى قد تحدث – فى كتابه الجغرافى لإيران المؤلف سنة ٧٤١هـ والمسمى نزهة القلوب– عن وجود المعتزلة بهمذان.

ورغم أن الاعتزال أو تعاليم المعتزلة قد تلاشت واندرست آثارها، إلا أن أفكارهم ظلت حية، من ذلك مثلاً أن علماء السنة بعد ذلك بمدة طويلة قد نفوا التشبيه (وأن كان ذلك ظاهريا فقط) وتبنى علماء الشيعة وبخاصة الشيعة الزيدية الأفكار الأساسية والعمدة للمعتزلة أى نفى التشبيه والاعتقاد بأصل خلق القرآن وأصل حرية الإرادة. ووجدت تلك الأفكار سبيلها إلى إيران بمساعدة من الشيعة[1].

ويتضح من أشعار الفردوسى – الشاعر الإيرانى الكبير، مؤلف الشاهنامة ذات الشهرة العالمية والذى كان شيعيا دون شك – إلى أى حد شاعت تلك الأفكار فى إيران، وكيف أن شيوعها لم يكن قاصراً على العلماء وحدهم بل شمل كثيراً من المثقفين والدارسين.

لن ترى الخالق بعينيك   فلا تتعب إذن ناظريك

---

(١) ألم تكن مكاتب المعتزلة فى إيران منذ القرن الرابع الهجرى حتى الثامن خير وسيلة لنقل هذه الأفكار؟

الفصل الثامن

علم الكلام الإسلامى[1] من القرن الرابع حتى الثامن الهجرى وتقديس اولياء الله فى الإسلام

كما قيل مرارا من قبل، فقد أدين المعتزلة فى عهد الخليفة المتوكل، وتعرضوا للإيذاء والاضطهاد، وعاد المذهب السنى المبنى على الأحاديث النبوية ليصبح مذهبا رسميا للدولة فى سائر أقطار الخلافة منذ عام ٢٣٧هـ، ورغم هذا فقد كان المعتزلة يمثلون خطرا كبيراً أمام أهل السنة، وكان أسلوب الاستنتاج العقلى المستمد من الفلسفة سلاحهم القوى، ولم تكن لأهل السنة حتى ذلك العصر أصول ثابتة مدونة ومنتظمة، وكان الفقهاء يعتمدون عادة على القرآن والحديث، فلم يستطع هذا الأسلوب إرضاء عقول المثقفين الباحثة والممحصة فى القرنين الثالث والرابع الهجريين.

وكان الصراع مع المعتزلة وفلاسفة الإرادة الحرة يحتم على أهل السنة استحداث أصول ثابتة جديدة، فلم يكتفوا بمعاقبة المعارضين ومطاردتهم فحسب، بل واستخدموا سلاح الفكر والعقيدة ضدهم، ورغم هذا فإن اندفاع تيار التكامل الإقطاعى فى أقطار الخلافة كان السبب الأصلى فى ظهور علم إلهيات جديد عند أهل السنة، فمنذ نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجرى دخلت أقطار الخلافة – وإيران واحدة منها – مرحلة المجتمع الإقطاعى المتكامل، وتميز هذا المجتمع بمايلى:

---

(١) أى التاسع فى متن الكتاب. علم الكلام أو الإسكولاستيك وهنا يجب التحفظ، فعلم الكلام عند المسلمين لا يشمل تماما ما تسميه الفلسفة المدرسية المسيحية (الاسكولانية) باسم اللاهوت

- زيادة مساحة الأراضى الإقطاعية الخاصة على حساب أراضى الدولة.
- زيادة مساحة الأراضى المخصصة كمنح وعطايا لأفراد الجيش.
- تحول الكثير من أبناء القرى إلى مزارعين فى الأراضى الإقطاعية.
- تكوين مدن إقطاعية ذات تنظيم وثقافة خاصة.

وتكوين الأصول الثابتة هى السمة الأساسية لمعتقدات الجماعات الإقطاعية المتكاملة وعلم الكلام هو آلتها وسلاحها، أى الفلسفة القائمة على الاستنتاجات المنطقية الظاهرية، وهى فلسفة الهدف منها توجيه وتأييد تعاليم الدين المسيطر على المجتمع من الناحية النظرية، وعلم الكلام اصطلاحاً - يعنى الأصول الثابتة[١] والإلهيات- من المصدر الثلاثى "كلم" الذى من معانيه "أن يقول" قياسا على الكلمة اليونانية لوكوس[٢] التى تعنى القول أو الفكرة أو التعاليم، وكان اصطلاحا مستخدما لتعريف علم الإلهيات الجديد أو إسكولاستيك أهل السنة.

كان اصطلاح الفقه فى غالب الأحوال يضم علم الحقوق والإلهيات معا (وكما قلنا فإن الإلهيات لم تكن قد تكاملت أو صنفت تصنيفا تاما) فلم يكن هناك حد فاصل وواضح بين الحقوق والإلهيات (أى بين الشريعة وعلم الكلام) وكان اصطلاح الفقيه يطلق على العالم بالقوانين والإلهيات معا، والآن استخدم اصطلاح الفقيه للدلالة على علم الحقوق، واصطلاح الكلام للدلالة على عالم الإلهيات. وكانوا يسمون المجتهد فى علم الشريعة الإسلامية فقيها، ويسمون الشخص الباحث فى الأصول الثابتة والإلهيات متكلما (معنى الكلمة لغة المتحدث واصطلاحا عالم الإلهيات) ثم وضع حد فاصل بين الإلهيات والحقوق (الشريعة) ولكن هذا التقسيم لم يتم فى

---

(١) تعريف علم الكلام اصطلاحا بالأصول الثابتة، قول غير معروف.

(٢) ينطق حرف الكلمة جيما غير معطشة.

الإسلام بصورة قاطعة.

ويعد الأشعرى والماتريدى – وهما من علماء الإلهيات فى القرن الرابع الهجرى – مؤسسين لعلم الكلام (وإن وجد علماء سبقوهما فى هذا المجال).

كان أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى (ولد بمدينة البصرة سنة ٢٦١ وتوفى فى بغداد سنة ٣٢٤هـ) فى بداية أمره معتزليا وتلميذا للجبائى العالم المعتزلى (متوفى ٣٠٣هـ) ثم عكف بعد ذلك على دراسة الحديث، وقد خرج من تلك الدراسة بنتيجة مفادها أن الأصول والمبادئ الإسلامية لا تتلاقى مع معتقدات المعتزلة، فقطع ارتباطه بالمعتزلة واعتنق المذهب الشافعى، ومع أنه اتبع المذهب الشافعى فى أمور الشريعة إلا أنه صنف نظرية خاصة به فى الإلهيات الإسلامية، تعرف بالنظرية الأشعرية.

لم يعتمد الأشعرى فى دفاعه عن المذهب السنى على القرآن والحديث وحدهما كما فعل الفقهاء السابقون، بل وتوسل لذلك أيضا باستخدام الاستنتاج المنطقى.

ومع أنه لم يترك محراب المذاهب السنى إلا أنه – خلافا للفقهاء السابقين– كان يستفيد من أساليب المعتزلة فى مباحثاته ومناقشاته معهم، واستخدم الأدلة التى استقاها من المنطق والفلسفة فى تلك المناقشات، ولكن تلك الأدلة لم تحتل المقام الأصلى فى استنتاجاته كما أنها لم تكن – على أية صورة– جهدا للمصالحة بين نظريات المعتزلة وأهل السنة. وكان يعتبر ذلك وسيلة للاستفادة من أسلوب الاستدلال المعتزلى فى تبرئة وتأييد المذهب السنى على أية حال فإن أصول الأشعرى تتسم بالأسلوب المحافظ المعتدل، ولا يمكن أن تعد متوافقة مع أصول المعتزلة وتعاليمهم.

لقد بذل الأشعرى[1] جهده بوضوح حتى لا يبتعد – قدر المستطاع- عن استنتاجات علماء السنة القدامى، وبخاصة وأنه كان يعتمد اعتماداً شديداً على آراء أحمد بن حنبل أكثر علماء أهل السنة والجماعة محافظة وتشددا (وليس هذا من باب المصادفة) وكان يقوى نظرياته وآراءه بالأدلة العقلية والمنطقية.

ويقول و.و.بارتولد فى هذا الشأن "إن الاستدلالات الأصولية للأشعرى ليست شاهداً على عمق فكره وليست دليلاً على تبحره فى المعلومات الفلسفية". وواضح أن الأشعرى كان مؤلفا غزير الإنتاج، فقد أورد له ابن عساكر – مؤرخ القرن السادس الهجرى – فهرسا يضم تسعين مؤلفا، بينما ينسب آخرون له ثلاثمائة من المؤلفات، ولكن ما وصل إلى أيدينا من مؤلفاته قليل، فيتحدث بروكلمان عن ستة مؤلفات له فقط.

ويتسلح الأشعرى بالأدلة المنطقية فى حججه التى ساقها مدافعا عن أزلية القرآن وغير مخلوقيته (من ذلك مثلاً أن الخالق مع كلامه أى أن القرآن خالد) واجتهد فى إيجاد مصالحة وتوافق بين أصل التقدير وأصل مسئولية الإنسان عن أعماله فى الحياة الآخر، وبذل جهده كذلك فى اتخاذ موقف وسط بين المؤيدين لأصل التقدير بلا شرط(كالجبرية) والمؤيدين لحرية الإرادة الإنسانية (أى القدرية). فذكر الأشعرى أن هناك فرقا بين مفهوم القضاء ومفهوم القدر(معنى القضاء لغويا : الحكم والتمصير والمحكمة والحكم الإلهى، من الفعل الثلاثى قضى أى حكم أو حاكم). ويقول الأشعرى إن القضاء هو إرادة الخالق وعلماء وإحاطته الكاملة بالأشياء ورابطته الأزلية بها فى حين أن القدر يعنى نشوء الأشياء وظهورها بإرادة

---

(١) يذكر ابن خلكان ، وقال أبو بكر الصيرفى كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعرى فحجرهم هى أقماع السمسم، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، الترجمة العربية أبو ريدة. حاشية ٦، القاهرة.

الخالق، والقضاء عبارة عن حكم الخالق الباقى وتصميمه فيما يتعلق بعالم الكائنات، ولكن القدر يعنى تنفيذ الحكم والتصميم المذكور فى وقت ما من قبل الآدمى.

وكما يقول الأشعرى فإن الخالق خلق الإنسان بأفعاله المستقبلية، وخلق لـه القدرة على إتمامها، وهذا الخلق إرادة الله ولكن الإنسان بإرادته الفردية المخلوقة يستطيع أن يكتسب الأشياء والأعمال المربوطة بها، وبسبب هذا الاكتساب فإن الإنسان يعتقد أن هذه الأفعال وإرادة ارتكابها من ذاته وينسبها إلى نفسه، فى حين أن هذه الأفعال فى الواقع نتيجة إرادة الخالق التى تتجلى فى كل إنسان، وبهذه الطريقة يحسب الإنسان عمل إرادة الله من ذاته ويحمله هذا الاكتساب على الظن بأنه حر الإرادة وحر فى اختيار الأعمال والمفاضلة بينها، وهذا هو منشأ وجود فكرة حرية الإرادة عند الإنسان، ويبدو هذا الاستدلال الأشعرى منطقيا ومعقولاً، ولكنه غير مقنع من الناحية الفلسفية بأى وجه من الوجوه، لأنه لا ينفى عقيدة الجبرية القائمة على أن الإنسان آلة فى يد إرادة الله، كما أن القضاء لا ينفى المطلب التالى ولا يحفل به أو يثبته، بمعنى : كيف ينعم الإنسان - كما يزعم الأشعرى - بحرية إرادة وهمية، بينما هو فى الواقع ليس سوى آلة ؟ وكيف يمكن أن يكون مسئولاً عن أعماله وأفعاله؟ وكيف يجازى عن ذلك بما يستحق إما جنة وإما ناراً؟

وفى أقوال الأشعرى، أن الثواب والعقاب فى الدار الآخرة على ما ارتكبه الإنسان فى حياته الدنيا، لا يقوم على أى أساس أخلاقى، لأنه يعتقد أن إرادة الله هى العامل المطلق فى صدور تلك الأفعال من قبل الأدمى، ولهذا السبب فإن التفاوت بين الخير والشر غير جدير بالاهتمام منطقيا، بل لا يحتل أهمية على الإطلاق، ولكن فى مقابل ذلك كانت العقيدة الأشعرية تستطيع أن تتواءم مع عقيدة

ابن حنبل وعلماء السنة والجماعة الآخرين[1].

لقد نفى الأشعرى – فى آن واحد – أصل التشبيه الذى قال به علماء الدين المحافظون السابقون، كما نفى عقيدة المعتزلة فى هذا الصدد والقائلة بإمكانية القول بوجود صفات للخالق زائدة عن الذات، ولكنه نفى فكرة التشبيه فيما يتعلق بالخالق والقول بالصفات الإنسانية له، وكان نفيه فى غالب الأمر من وجهة نظر المنطق الظاهرى لا الجوهر.

ويتضح من أقوال الأشعرى أن تصور يد أو وجه أو غير ذلك لله يبدو تشبيهاً من الناحية الظاهرية فقط للشخص الذى يعتقد أن يد الله ووجهة والأعضاء الأخرى مثل أعضاء الإنسان، ولكن إذا أمن الإنسان بيد الله وعينه وجلوسه على العرش ولم يتفحص معانى هذه الكلمات القرآنية وأعتقد أن الله بلا كيفية، أى أنه لم يستفسر ولم يطلب توضيحاً، فإن عقيدته حقة، ودينه يكون صواباً وحقا، ويكون فى نفس الوقت عندئذ بعيدا عن التشبيه والتعطيل.

ويعتبر الأشاعرة التشبيه والتعطيل أشد أنواع الردة، وأمنوا بأن التشبيه ينتهى بالشرك والوثنية، لأن المشركين يتصورون الله فى مخيلتهم مثل الإنسان.

والتعطيل يعنى تصور الخالق بلا لون أو تأثير أو إنكار، والتكامل المنطقى للتعطيل يقود الشخص إلى الإلحاد، ويسمون أهل التشبيه أو المشبهة مشركين وعبدة أوثان، ويسمون المعطلة ملحدين. ويجب القول بأنه لا توجد فرق خاصة باسم المشبهة أو المعطلة وشوهد مراراً مؤيدون لهاتين العقيدتين بين أتباع الفرق والمذاهب المختلفة.

---

(١) قال الأشعرى : إن للعبد قدرة مؤثرة بإذن الله تعالى، وإن له اختياراً ولكنه مجبور على اختياره، وقدرته ليست مؤثرة أصلاً، بل كاليد الشلا، فنفوا الاختيار عن العبد، وهذا هو الذى يتفق مع أن الله يخلق ما يشاء، أحمد أمين : ظهر الإسلام، ج٤، ص٨٣ القاهرة.

ولكن رأى المذاهب والمدارس الفكرية المختلفة وعلماء الإلهيات فى ماهية التشبيه والتعطيل كان متباينا، بل وتباين فيه أتباع المذهب الواحد، وقد صنف الأشاعرة مفهومهم الخاص عن التشبيه وحدوده. وكانوا يبذلون جهدهم لتبرئة ابن حنبل من تهمة الاعتقاد بتشبيه الله بالإنسان، بل ويعتبرونه حامل لواء التكذيب لمعتقدات المشبهة والمعطلة، ولكن عددا من علماء الإلهيات التالين لهم لم يوافقوهم على هذا الرأى. فابن حزم مثلاً (القرن الخامس الهجرى) وكان من فرقة الظاهرية كما كان ابن حنبل من المحافظين، كان يتهم ابن حنبل بأنه اقترب ممن آمنوا بان لله جسدا، كما يذكر أبو عبد الله الخوارزمى – مؤلف دائرة المعارف المشهورة باسم مفاتيح العلوم (القرن الرابع الهجرى) – الأشاعرة فى زمرة المشبهة.

وأعلن الأشعرى أن المسلمين وإن ارتكبوا الكبائر لا يخرجون عن دائرة المؤمنين بالدين، وأن ورود المسلمين نار جهنم سيكون مؤقتا، وأن شفاعة الأنبياء تنجى أرواح العصاة من عذاب النار، وقد قبل أكثر علماء أهل السنة هذا الرأى بعد ذلك.

ورتب الأشعرى عدة مجموعات من تلاميذه قاموا بتدوين أصوله.

وكان أشهر أتباع أصول الأشعرى كلاِ من الباقلانى (متوفى ٤٠٤هـ) والاسفراييني، والجوينى المعروف بإمام الحرمين (أمام المدينتين المقدستين) والقشيرى والغزالى (وكان الثلاثة الآخرون يعيشون فى خراسان فى القرن الخامس الهجرى وهم من ابنائها كذلك وكانوا من الصوفية أيضا).

وقد قبل الشافعية قبل غيرهم أصول الأشعرية، وانتشر المذهب الشافعى فى إيران انتشاراً كبيراً، كما ثبتت الأصول الشعرية أقدامها فى إيران حتى القرن الرابع الهجرى. ولكن تلك الأصول رغم إعتدالها ونهجها المنهج المحافظ قوبلت بمعارضة ومخالفة من سائر أقطار العالم الإسلامى الأخرى، ولهذا السبب لم تنتشر

انتشاراً سريعاً، ولم تحرز ما كان ترجوه من نجاح، بل إن الحنابلة (رغم احترام الأشاعرة لإمامهم ابن حنبل) ناصبوا الأشاعرة العداء علنا.

واتهم الأشاعرة بالارتداد عن جادة الدين فى عهد السلطان السلجوقى الأول طغرل بك بعد استيلائه على إيران (وحكمها منذ عام ٤٣٠ حتى ٤٥٥هـ) وتعرض الأشاعرة للمطاردة والإيذاء، وتغير الموقف فى عهد السلطان ألب أرسلان (حكم من ٤٥٥ حتى ٤٦٥هـ) حين تمكن وزيره المشهور نظام الملك الشافعى المذهب من إقناعه بأن الأشاعرة مذهب حق وأتباع أهل السنة، فتوقفت عمليات الإيذاء والمطاردة ضدهم.

وبمرور الوقت لقيت أصول الأشاعرة قبولاً فى جميع الأقطار الإسلامية السنية وثبتت أقدامها واستقرت فى إيران.

ودون أحد علماء الأحناف أصول علم الكلام الخاصة به بصورة منتظمة، وهو أبو منصور محمد بن محمود الماتريدى، الملقب بالمتكلم السمرقندى، الذى لا نعلم أى شئ عن تاريخ حياته تقريبا سوى أنه ولد فى قرية ماتريد القريبة من سمرقند وتوفى عام ٣٢٣هـ وكان معاصرا للأشعرى وإن كان مستقلا عنه.

وكتاب "تأويلات القرآن" من مؤلفاته المشهورة، وتتفاوت أصوله فى علم الكلام تفاوتا طفيفا مع أصول الأشعرى، يقول بروكلمان "إن الاختلاف بين عقائدهما ليست مهمة، وعلى أية حال فإن أهمية الاختلاف بين أصولهما ليست مشابهة للخلاف الموجود بين الأحناف والشافعية"(١).

---

(١) Macdonald (Devélopment of Muslim Tneology), p.193.

ويذكر أحمد أمين فى كتابه ظهر الإسلام ج٤، ص٩٢، أنه قد ألفت كتب فى حصر المسائل التى اختلف فيها الماتريدى والأشعرى وربما أوصلها بعضهم إلى أربعين مسألة.

وأحصى علماء السنة فقرات الاختلاف بين هذين المذهبين بثلاث عشرة فقرة ست منها اختلاف في المعنى وسبع اختلاف فى اللفظ. والماتريدى مؤمن برأى أستاذه أبى حنفية فيما يتعلق بالتقدير (القدر) وحرية الإرادة، مخالف لرأى الأشعرى فى هذا الشأن، واعتقد أن الأعمال السيئة التى يرتكبها الإنسان إنما تتم بتصريح من إرادة الخالق (فلا يتم أى شئ دون إرادة الله) ولكنها لا تتم بميل ورضا الخالق.

وطبقاً لأقوال الماتريدى فإن الله خلق الإنسان حر الإرادة أو متمتعا بإرادة حرة أو حرية الاختيار بين أفعاله، ولهذا فإن الإنسان يستطيع أن ينهى بحريته هذا العمل أو ذاك. ويجازى بعد موته على تلك الأعمال جزاء حسنا أو سيئا. ويساعد الله الإنسان فى الأعمال الخيرة، ولكنه يتركه فى الأعمال السيئة ودون تدخل منه ليترك مرتكب الذنب يتحمل التبعة بنفسه، وبهذه الطريق يكون الإنسان مسئولاً مسئولية أخلاقية عن أعماله ، ولكن (الماتريدى) لم يحل التضاد الموجود بين حرية الإرادة الإنسانية والقدرة الخلاقة المطلقة للخالق.

وقد نفى الماتريدي التشبيه والتعطيل، ورجحوا رأيهم وعقيدتهم بصورة سلبية، ويقولون إنه لا يمكن القول بوجود حد لوجود الخالق، أو لا يمكن تصور وجود الخالق داخل حد، ولا يمكن رسمه وعده (أى لا يمكن تعيين كميته وتعداد صفاته) ولا يمكن تقسيم صفاته (أى النظر إلى صفاته صفة صفة) ولا يمكن الاعتقاد بأنه مكون من أجزاء بعضها مع بعض.

وقد نالت أصول الماتريدية قبولا بين الأحناف بنفس الدرجة التى نالتها أصول الأشاعرة بين الشافعية، فقد انتشر علم الكلام عند الماتريدية بصفة خاصة فى مشرق إيران (أى خراسان) وآسيا الوسطى كما انتشر المذهب الحنفى هناك وأحرز كل منهما نجاحا باهرا، ثم تقارب تيار علم الكلام بمرور الوقت. واعترف بهما أهل السنة.

وكان أتباع هذين المكتبين يستفيدون من سـلاح المعتزلـة (أى الأسـلوب المعتزلى والاصطلاحات والأدلة المنطقية والفلسفية) فى مناقشاتهم معهم، ولكنهم لم يذكروا صراحة أسماء الفلاسفة الذين أفادوا منهم، ولم يوضحوا اعتمادهم عليهم.

كان ظهور علم الكلام فى الأقطار الإسلامية حدثا تاريخيا ويتشابه مع تكوين الإلهيات الإسكولائية (المدرسية) فى ممالك أوروبا الغربية الكاثوليكية، وقد استخدما بعض الكتابات الأرسطية وأفادا منها فى الدفاع عن الدين كل بحسب ما يهدف إليه. وكانا يعتبران الفلسفة وسيلة فقط لحماية الإلهيات وأحكام أسسها (الإلهيات المسيحية فى الغرب والإلهيات الإسلامية فى الشرق) وقـال الإسـكولائيون أو المدرسـون الغربيين العبارة التالية : الفلسفة خادم الإلهيات. وتشابهت نظـرة علمـاء الكـلام الإسلاميين فى هذا الصدد مع نظرة علماء الكلام المسيحيين تشابها تامـا، وكـان أقطاب علم الكلام من السنة يستفيدون من الفلسفة مطلقا فى تجديد النظر فى هـذه الأصول المذكورة. كما لم يجر كلام بينهم فى هذا الصدد. وكانت فرق علم الكـلام أو المعتزلة تبذل جهدها لتجديد النظر فى تلك الأصول. ولهذا السبب فإن ما يعـده بعض علماء الإسلاميات فى أوروبا الغربية من أن علم الكلام إصلاح وتجديد فـى الإسلام[1] قول لا أساس ولا سند له، وكذلك فـإذا أطلقنـا علـى الأشـعرى أو الماتريدى أنه مصلح إسلامى يكون قولاً لا أساس له، ومثل ذلك مـا نعتقـده فـى توماس الأكوينى أو البرت الكبير كمصلحين للمسيحية الغربية.

كان الغزالى (٤٥٠-٥٠٥هـ) خليفة للأشعرى وأكبر أقطاب علـم الكـلام، واسمه أبو حامد محيى الدين محمد بن محمد الطوسى الغزالى (أو الغزالى بتشـديد الزاى) وكان إيرانياً من أهل طوس بدأ تحصيل العلم فى نيسابور، وأخذ يتخلف إلى

---

(١) الإسلام لا يعتريه تغيير أو تبديل أو إصلاح، وإنما التجديد فى الفكر الإسـلامى المتـرجم العربى.

دروس الاشعرى ويحضر درس الصوفى الشهير الجوينى المعروف بإمام الحرمين، وأخذ يتردد إبان شبابه على محافل التصوف، إلا أن تلك البيئة لم تؤثر فيه آنـذاك تأثيراً كبيراً، وقضى معظم وقته فى دراسة الإلهيات والفقه. وقد ولد هذان العالمان روح الشك والنقد فيه، رغم أنه كان شافعى المذهب كأستاذه الجوينى، ثـم سـافر الغزالى إلى بغداد بعد موت أستاذه الجوينى عام ٤٦٨هـ. فالتحق بجماعة الوزير السلجوقى نظام الملك (٤٠٩حتى ٤٨٥هـ) الذى وزر للسلطان السلجوقى ملكشاه، ونظام الملك هو مؤلف كتاب سياستنامه وقد كتبه باللغة الفارسية.

وقد أظهر الغزالى تفوقه فى المناقشات، وبرز بين أقرانه حتى كان المبـرز فى كثير من المناقشات، وذاع صيته ونال شهرة عظيمة، وأخذت القوافل المغـادرة لبغداد تنشر خبر ظهور هذا الكوكب الجديد فى سماء عالم الإسلام إلى سائر أقطار العالم الإسلامى.

وفى عام ٤٨٤هـ اختير الغزالى للتدريس فى المدرسة النظامية ببغداد – تلك المدارس التى أسسها نظام الملك – حيث كان يختلف لسماع دروسـه أكثـر مـن ثلاثمائة من الطلاب.

كان ظاهره ينبئ عن سعادته بما هو فيه بينما كان الغزالى يعتبر نفسه بائسا فى قرارة نفسه، بمعنى أنه حين سيطر الشك عليه (وقد اعترف هو بذلك فيما بعد) وتزعزع إيمانه بالإسلام وبالله لم يستطع أن يكون لنفسه رؤية واضحة ثابتة، وكان فى صراع وخصام مع نفسه، كان الغزالى يطالع ويدرس بفهـم شـديد الفلسـفات المختلفة. ولم تستطع أية واحدة منها إشفاء غليله وتهدئة خاطره، بل إنه شك فـى إمكانية معرفة الحقيقة الموضوعية عن طريق الفلسفة، فكان يخفى آراءه وعقائـده تلك. وظل يدرس الفقه الشافعى كما كان ونشـر الوسـائل المضـادة للقرامطـة والإسماعيلية وغيرهما وبعبارة أخرى فقد اضطر إلى سلوك مسلك المداهنة متدثراً

بدثار أهل السنة ناطقا باسمهم، وكان الألم يعتصره لما يعتروه من صراع داخلي وسخط على أعماله.

وقد سطر فى كتابه المنقذ من الضلال ما اعتروه من صراع فكري، كما سجل فيه المراحل التى مرت بها أفكاره حتى كون لنفسه رأيا ثابتاً ورؤيا خاصة به.

وبعد مكايدة استمرة أربع سنوات (من عام ٤٨٤ حتى ٤٨٨هـ) قضاها فى البحث والإطلاع، باحثا وطالبا للحقيقة، مستعيناً بالفلسفات المختلفة، ولم يهتد فيها إلى ما يريح خاطره من الفنوصنيه [١]- التى كانت محصلة لفلسفة العقلانية - ولم يستطع أن يتغلب على شكه الفلسفى كذلك، انتهى به المطاف فى نهاية الأمر إلى الاعتقاد بأنه لا يمكن معرفة الحقيقة الموضوعية استناداً على الاستنتاج العقلى، وقد أثاره هذا الاستنتاج المتشائم، ودفعه لبذل الجهد للوصول إلى الحقيقة سالكا طريق الإحساس الباطنى والإشراق والإلهام، فاعتكف مرة أخرى وانكب على قراءة كتب الصوفية التى كان قد أعرض عنها إبان شبابه، ولكنه كان يرى فيها عندئذ نجاته وفلاحه، وكما يقول الغزالى إنه أمضى الفترة الممتدة من شهر رجب حتى شهر ذى القعدة من عام ٤٨٨هـ فى محنة داخلية شديدة.

ولكن روح التصوف والعرفان التى خيل إليه أنه قد تخلى عنها كانت قد كمنت فى داخله، وكان الخوف من عذاب جهنم- الذى ينتظر الكفار والملحدين، والذى كان يلقنه فى طفولته - قد سيطر على وجوده من جديد، فأعاد التصوف إليه الإيمان الدينى، فانتصر على نفسه وأحس بأنه يجب عليه أن يغير حياته تغييرا جذرياً.

تخلى عن مقام التدريس فى المدرسة النظامية لأخيه مجد الدين أحمد

---

(١) نفى إمكانية معرفة الكائنات وانضباطها وانتظامها.

الغزالى، وترك المنصب والجاه وسئم الثروة والغنى، وغادر بغداد سراً فى زى الدراويش تاركا الأهل والأصدقاء.

وطاف بأرجاء البلاد المختلفة إحدى عشرة سنة، مفضلاً الفقر، آخذا نفسه بالرياضة والمجاهدة، ممعنا النظر فى الأنفس والآفاق، متخذا من ذلك وسيلة لسكينة النفس وهدوء الروح، وسيلة لتثبيت فكره الجديد.

سافر إلى مكة وبيت المقدس ودمشق والإسكندرية، وأماكن أخرى، وآثر العزلة لمدة عامين فى الجبال المحيطة ببيت المقدس، وعاش حياة الزهد والزهاد، وكتب فى تلك السنوات أكبر مؤلفاته.

وفى عام ٤٩٩هـ بدأ الغزالى يمارس نشاطه، فقام بالوعظ والإرشاد فى دمشق وبغداد، وبدأ التدريس فى المدرسة النظامية بنيسابور تلبية لدعوة الوزير فخر الملك بن الوزير نظام الملك، إلا أنه لم تمض فترة طويلة حتى اعتزل مهنة التدريس، واختار العزلة مع عدد من تلاميذه فى إحدى الزوايا بطوس – مسقط رأسه – وكان قد شيدها، حيث توفى بها فى شهر جمادى الأولى من عام ٥٠٥هـ.

بهذه الطريقة كان الغزالى فى الإسلام شبيها بأبلار[١] عند المسحيين، ثم غدا شبيها بفرانسوا واسيز[٢].

وكان لتغير عقيدته – من الشك والغنوص والإيمان بالدين وسلوك مسلك

---

(١) فيلسوف إسكولانى فرنسى وعالم من علماء الإلهيات، ولد بالقرب من مدينة فانت وعاش من ١٠٧٢ حتى ١١٤٢م.

(٢) زاهد وعارف إيطالى اشتهر باعتقاد بمبدأ وحدة الوجود، وكان يدعو إلى تفضيل الفقر. وكان مؤسسا لفرقة الرهبان الفرنسيسكان (أو الإخوة الصغار) عاش منذ عام ١١٨٢ حتى ١٢٢٦م.

التصوف والعرفان – تأثير كبير فى معاصريه، ورغم هذا فقد وجد أشخاص أثناء حياته يشكون فى هذا التحول العقائدى، وكانوا يقولون "إذا كان الغزالى قد استطاع أثناء شبابه أن يتباحث مع الإسماعيلية والملاحدة – دون أن يكون مؤمنا بكتاباتهم – فإنه من الممكن تلقى كتاباته التالية لتلك الفترة بالشك والتردد.

وكان يظن أن فراره من الدنيا ومغادرته بغداد ربما كان راجعا لأسباب سياسية وقد حدث قبل مغاردته بغداد عام ٤٨٨هـ أن عزل السلطان بركيارق السلجوقى عمه تتش من عرش الدولة، بعد منافسة شديدة على العرش والتاج، وقتله، وقبل ذلك كان الخليفة العباسى المستظهر يحظى بحماية السلطان تتش له (كان الخليفة العباسى من الناحية النظرية والأسمية سيدا على جميع السلاطين، بينما كان فعليا على النقيض من ذلك).

ونظراً لأن الغزالى كان يتمتع بمقام كبير فى بلاط الخليفة العباسى (المستظهر) وكان مستشاراً له، فمن الجائز أنه كان خائفاً من انتقام بركيارق منه، وكانوا يؤيدون قولهم بأن عودة الغزالى إلى بغداد قد تمت بعد وفاة السلطان بركيارق عام ٤٨٩هـ.

لقد خلف الغزالى تراثا أدبياً كبيرا، وقد كتب مؤلفاته كلها[١] تقريبا باللغة العربية، وكتب بروكلمان فهرساً يضم ٦٩ مؤلفا خلفها الغزالى فى الإلهيات والأخلاق والتصوف والفقه والشعر أيضاً[٢] ونسب إليه فضلا عن ذلك العديد من المؤلفات الأخرى.

وقد حظى الغزالى بين أهل السنة بمقام شامخ كأكبر عالم فى الإلهيات فى

---

(١) من الأفضل نقول جل مؤلفاته لا كل مؤلفاته.

(٢) بروكلمان ص ٤٢١، ص ٤٢٦.

الفترة الأخيرة من حياته فقط، فلقبوه بألقاب الفخار والإجلال مثل محيى الدين وحجة الإسلام، وزادت منزلته وعلت مكانته بعد وفاته بصورة أكثر مما كانت عليه إبان حياته، كما ظهرت عظمة وقيمة علماء السنة السابقين، كذلك فقد ذكر جلال الدين السيوطى المفسر فى نهاية القرن التاسع الهجرى "لو كان هناك نبى بعد محمد لكان الغزالى".

والمؤلف العمدة للغزالى فى الإلهيات والتصوف هو كتاب إحياء علوم الدين، فهذا الكتاب سجل شامل لأصول الغزالى فى هذا المجال، ويقسم هذا الكتاب إلى قسمين، كل قسم يشمل ربعين، ويشتمل كل ربع على عشرة كتب، وترجمت بعض أجزاء هذا الكتاب إلى اللغات الأوربية، ورغم هذا فإن الكتاب يختلف اختلافاً بيناً عن سائر المؤلفات الفقهية والكلامية والأدلة المنطقية، ومع هذا فقد اعتبره جميع علماء السنة المشهورين أفضل مؤلف فى الإلهيات، وقد لخص هذا الكتاب (بخلاف سائر مؤلفات الغزالى) باللغة الفارسية تحت عنوان "كيمياى سعادت".

ومن مؤلفات الغزالى الأخرى التى نشير إليها : جواهر القرآن فى الإلهيات، ومشكاة الأنوار فى المذاهب المختلفة ويمثل رأيه الشخصى واعتقاده، والمضنون به على أهله، وميزان العمل فيما يتعلق بالعمل الصالح، ومعيار العلم فى المنطق والأسلوب المنطقى، وتهافت الفلاسفة الذى هاجم فيه الفلاسفة فى عصره، ومقاصد الفلاسفة وهو مقدمة للكتاب الأخير وشرح للنظريات الفلسفية فى المسائل المختلفة، وكذلك كتاب المنقذ من الضلال الذى يتناول شرحاً لحال المؤلف (سيرة ذاتية للغزالى).

لقد اجتهد الغزالى فى تأليفاته ألا يبدو مبدعا بل محييا لتعاليم صدر الإسلام، تلك التعاليم الذى أساء علماء الدين فهمها أو حرفوها.

ولكنه استعار فى واقع الأمر كثيراً من آراء الفلاسفة والعقائد الفلسفية التى

رفضهان مثله فى ذلك مثل آباء الكنيسة المسيحية فى الغرب.

يقول ت. دیبور "وفى الحق إن مذهب الغزالى فيما يتعلق بذات الله والعالم والنفس الإنسانية تتجلى فيه عناصر كثيرة غريبة عن مبادئ الإسلام الأولى، ويمكن ردها إلى المحكمة الوثنية عن طريق علماء المسيحية أو اليهودية وعن طريق فلاسفة الإسلام من بعدهم(١)".

وقد اعتقد الغزالى اعتقادا جازما بأنه إذا أراد أن يكون رؤية دينية تناسب معلومات عصره على أساس الأصول الثابتة والنظرة الضيقة لعلماء الإلهيات فى عصره أو على أساس سفسطة الفقهاء، فإن هذا العمل لن يكون قائماً على أساس ثابت إلى حد ما، كما اقتنع أيضاً بأنه لن يستطع أن يكون رؤية أو عقيدة دينية على أساس الفلسفة أيضا، وجعل الغزالى أحد أهدافه الأصلية مكافحة التيارات الفلسفية فى عهده، ومع هذا لم يستطع الخلاص من نير الفلسفة وتأثيرها على الإطلاق، واجتهد فى متابعة بعض الأفكار الفلسفية للدفاع عن الإلهيات، أو بعبارة أخرى فى تسخير الفلسفة لخدمة الإلهيات، وكان الغزالى يعد أدلة العلماء السابقين ضعيفة وغير قاطعة فى كثير من الأمور، وكان يرى أساس إيمانه وعقيدته فى العرفان والتصوف، وكان يرجح – مثله مثل الصوفية – الإيمان الشخصى والعاطفى، ويرى إمكانية معرفة الله عن طريق الإشراق والإحساس الباطنى (الشهود)، و(الحال) ويعد مثل هذه الحالة واقعاً وتجربة باطنية.

وكان التصوف فى الإسلام – حتى القرن الخامس الهجرى – موجودا كتيار دينى مستقل بعيدا عن المذاهب، ولم يقبله الفقهاء والمتكلمون السابقون واعتبروه موضعا للنقد واللوم وغضوا الطرف عنه، ولكن الغزالى صالح بين التصوف

T.de Boer Geschrehichte der Philoisphie im Islam, p. 140. (١)

المعتدل والإلهيات، وأظهره أمرا أو حالة داخلة فى نطاق الرؤية الإسلامية (السنية) ونتحدث عن تصوف الغزالى الخاص فى الفصل المتعلق بالتصوف، ونشير الآن إلى أراء الغزالى فى الفلسفة والإلهيات.

وكما قيل فإن أحد أهداف الغزالى الأصلية والعمدة هو محاربة التيارات الفلسفية فى عصره، وكان أول علماء الكلام المسلمين الذين انكبوا على دراسة الفلسفة، وقسم الغزالى الفلاسفة إلى أصناف ثلاثة، هم : الدهريون والطبيعيون والإلهيون[1].

وكان بعد سقراط وأفلاطون وأرسطو وأرسطا طاليس وأتباع الأفلاطونية

---

(١) يقول الغزالى فى كتابه المنقذ من الضلال أعلم أنهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام : الدهريون والطبيعيون والإلهيون (الصنف الأول الدهريون) وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبدا، وهؤلاء هم الزنادقة (والصنف الثانى الطبيعيون) قوم أكثروا بحثهم فى عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات، و أكثروا الخوض فى عالم تشريح الحيوانات، فرأوا فيها عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته، فاضطروا معه إلى الاعتراف بقادر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها.... إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم فى قوام قوى الحيوان به، فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضا، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم، ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا ، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود فجحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار والقيامة والحساب، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب فانحل عنهم اللجام.. وهؤلاء أيضا زنادقة لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر وإن آمنوا بالله وبصفاته. (والصنف الثالث الإلهيون) وهم المتأخرون، ومنهم سقراط وهو أستاذ أفلاطون أستاذ أرسطاطاليس وأرسطاطاليس هو الذى رتب لهم المنطق وهذب العلوم وخمر لهم ما لم يكن مختمرا، وانضج لهم ماكان فجا من علومهم، وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية. وأوردوا فى الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم. فيم رد أرسطاطاليس على أفلاطون ومن كان قبله من الإلهيين ردا لم يقصر فيه حتى تبرأ من جميعهم، إلا أنه استبقى من رذائل كفرهم بقايا لم يوفق للنزوع منهخا هو جب تفكيرهم وتكفير متبعيهم من الفلاسفة الإسلاميين (المنقذ من الضلال).

الحديثة داخل الصنف الثالث.

وقد ذكر المؤلفون الإسلاميون فى القرون الثالث والرابع والخامس والسادس الهجرية كثيراً، وتحدثوا عنهم بنفور وضجر شديدين، ولكنهم لم يتحدثوا عن عقيدة الدهريين وآرائهم، ولكنا نعتقد أن الدهريين كانوا منكرين لفكرة وجود إله خالق ولم يقبلوا باستقلال الروح عن الجسد وأزليتها، وكانوا يعتقدون أن المادة والعالم قديمان أبديان، وكان الدهريون كثيرين، ولا علم لنا عن أئمتهم أو تأليفاتهم، ومن المحتمل أن تكون مؤلفاتهم قد أحرقت عبر العصور المختلفة، ويظن أن المعاصرين لهم كانوا يسمون أتباع المذهب الفلسفى القائل بحرية الفكر باسم الدهريين.

والفلاسفة الذين صنفهم الغزالى باسم الطبيعيين كانوا أتباع الفلسفة الطبيعية اللاإلتقاطية، وهم يصلون فى مبدأ نشأتهم إلى فيثاغورث، والفيثاغورثية الممزوجة بأفكار مقتبسة من فلسفات أخرى، ويؤمنون بأن الخالق هو العلة الأولى لخلق الكائنات، ولكنهم يعتقدون أن عمل الخالق فى الكائنات ينتهى عند نقطة الخلق، ثم يسير علم الكائنات بعد ذلك طبقا للقوانين الطبيعية، ويتحرك الإنسان مثل الآلة المعقدة، ويشكل فكره جزءاً من حركته وفعاليته، ينتهى بالموت، وكان هؤلاء الفلاسفة ينكرون القول بآلية الروح (النفس)، كما ينكرون الحياة الآخرة، وكانت جماعة إخوان الصفا فى القرن الرابع الهجرى – المجاورة للقرامطة– مؤمنة بفلسفة الطبيعيين[1] متصلة بهم.

وكان الإلهيون أتباع المذهب الفلسفى الأرسطى الذى نال شهرة كبيرة فى تلك

(١) هذا القول غير مفهوم، فمن المعروف أن جماعة إخوان الصفا كانت من الفلاسفة المسلمين الذين بذلوا جهدهم للتوفيق بين الدين والفلسفة، وأنهم ألفوا رسائلهم لتحقيق هذا الهدف ويرجع إلى تتمة صوان الحكمة للبيهقى. ونزهة الأرواح للشهرزورى. وكذلك دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٩٧، ص ١١٣.

العصور واحد من أتباع الفلسفة الأفلاطونية الجديدة كانت آراؤهم مختلطة بالنزعة أو الروح العقلية.

وكان الكندى (القرن الثالث الهجرى) والفارابى (بين عامى ٢٥٧ حتى ٢٣٩ هـ) وابن سينا (٣٧٠ حتى ٤٢٩هـ) وابن الهيثم (٣٥٥ حتى ٤٢٧هـ) من أتباع هذه الفلسفة، وتشاهد فى أقوالهم أفكارا من الفلسفة المادية، وكان الغزالى يعتبر الصنف الأخير أخطر منافسى المذاهب الإسلامية (السنية)، وكان كثير النقاش عنهم دائم البحث فى أفكارهم، ومع هذا فإنه لم يرفض جميع كتاباتهم، ويتحدث عنهم باحترام.

وكان الغزالى يعتبر العلوم الدقيقة جزءاً من الفلسفة، ويعد العلوم الستة التالية علوما فلسفية وهى : الرياضيات (التى تشتمل على علم الهيئة وعلم النجوم) والفيزياء (وتضم الطب والكيمياء وعلم الحيوان وعلم النبات) والمنطق، والاقتصاد، وما بعد الطبيعة، والأخلاق، وأمن الغزالى بقيمة المعلومات العلمية وبخاصة الرياضيات والمنطق والفيزياء، واعتقد بضرورة هذه العلوم وأهميتها وأنها ليست علوماً محايدة بالنسبة للإلهيات.

ولكن فلسفة ما وراء الطبيعة (أى الفلسفة المبنية على الاستنتاجات العقلية غير التجريبية) تحوى أفكاراً مخالفة للإلهيات الإسلامية، وهى ارتداد وإلحاد.

وكتب الغزالى – أثناء مخالفته لتعاليم فلسفة أرسطو فيما يتعلق بالقول بأبدية العالم وقدمه – أن هؤلاء الفلاسفة حين قالوا بأن العالم موجود فى مكان محدود وفى نفس الوقت أبدى وقديم وقد حدث تضارب وتباين فى أقوالهم، لأن كل شخص يعتقد بوجود زمان لا يتناهى يجب أن يعتبر المكان غير متناه أيضاً، أى أن الذى يقول بعدم تناهى الزمان يلزمه أن يقول بعدم تناهى المكان، ثم يقول الغزالى بعد ذلك : وما كل من الزمان والمكان إلا اعتبارات بين الأشياء تخلق فيها بخلقها، أو

هما بالأحرى اعتبارات يخلقها الله بين الصور الذهنية فى عقولنا[1]. ويقول : عدم التناهى ناشئ عن الخالق، الخالق الذى جمع العلة والعامل فى وجوده. وكان الفلاسفة الإشراقيون يهتمون بمسألة العلية مع أعمال الخالق مثل النفس والطبيعة والاتفاق، ويحددون عمل الخالق ويحصرونه فى العقل الأول، الفعل الذى أوجد العالم فى البداية، أما الغزالى فيرى أن إرادة الخالق هى الأصل، ويبنى نظريته وأفكاره حول العلاقة والرابطة بين الخالق والعالم على ذلك الأصل، وطبْقا لما يقوله الغزالى بأن تأثير إرادة الله الخالق لا يمكن أن تكون محددة بحدود الزمان والمكان.

ولكن الخالق ذاته يستطيع أن يحدد عمل خلقه فى زمان ومكان محددين، ولكن الخالق فقط غير متناه وأبدى، أما العالم فمتناه وغير أبدى.

ينفى الغزالى تعاليم الأفلاطونية الجديدة التى قبلها الأرسطيون فى ذلك العصر، وكان من بينهم ابن سينا (وقد اقتبسها كذلك غلاة الصوفية فى صورة عرفانية) أى نظرية الصدور والفيض أو صدور العالم عن الخالق (الصدور اصطلاح عربى مرادف لاصطلاح عربى آخر هو الفيض). وطبقا لهذه التعاليم فإن عالم الكائنات صدر عن وجود الخالق، ولكن ليس عن طريق الإرادة الخلاقة الحرة للإله، وصدور العالم أو فيضانه عن الخالق كان فعلا له بحكم الضرورة الطبيعية، ويعد نتيجة لإشباع أو امتلاء المنبع الأول، والمراحل التالية لما بعد الصدور أو الفيضان هى : العقل الكلى ودنيا الأفكار (أو تصور جميع الأشياء فى الفكر) والنفس الكلية وأرواح الآدميين فردا فردا والمادة الأولية ودنيا المادة.

---

(١) مسألة حدوث الزمان بمقابلته بالمكان موجودة بكتاب التهافت ص ٣٦- ٥٢- ٦٦ وخلاصة رأى الغزالى أن الزمان أمر نسبى، وهو حادث، لأنه ناشئ عن حركة العالم، وهى عنده حادثة أما افتراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الوهم.

وعلى هذا فإنه طبقا لأصل الصدور أو الفيضان يكون الخالق والعالم والأرض حلقات فقط فى تيار الخلق الكلى، يربطها القانون الطبيعى والتاريخى بعضها ببعض، وينتهى التكامل المنطقى لهذا الأصل إلى القول بوحدة الوجود، أى القول بوحدة الخالق والعالم، ووحدة الوجود ترجمة الكلمة (بان تثيزم) المركبة من الكلمة اليونانية بمعنى (كل) وبقية الكلمة تعنى الله أى الكل هو الله. ويمكن إدراك وحدة الوجود وفهمها بطريقتين أو بصورتين الأولى بصورة عرفانية (كما تدركها الأفلاطونية الحديثة وغلاة الصوفية) : أى يسيطر على العالم كله قوة إلهية واحدة، علم إلهى بالطبع حى فى وجود الله، والأخرى بصورة عقلية ويدركونها بطريقة واعية أو غير واعية، والأرسطيون والأفلاطونين المحدثون يميلون إلى الاستنتاجات العقلية، يدركن أصل الصدور والفيضان بهذه الطريقة، ويقولون أن الخالق هو نفس عالم الكائنات بجميع مناطقها، وبناء على هذا فإن الخالق ليس سوى الطبيعة ونظمها، ولا يوجد إله خارج العالم والطبيعة.

وينفى الغزالى هاتين الصورتين لوحدة الوجود، ويقول إن العالم لم يكن نتيجة للصدور والفيضان بل ثمرة إرادة واعية وخلاقة للخالق، إله عمله يدوم ويستمر بعد خلق العالم، ومبدأ الصدور أو الفيضان ينتهى بنفى المشيئة الإلهية، ونفى للعمل الواعى، والعمل عن طريق القصد من الخالق، يقول الغزالى إن المشيئة والإرادة والعلم صفات أبدية لحضرة البارئ تعالى. وليس فقط كما كان يعتقد ابن سينا بأنها تتجلى وتتبدى فى المظاهر الكلية، بل وتظهر فى الجزئيات والموارد الخاصة الفردية، وإن علم الخالق يحيط بجميع المظاهر جزءا جزءا وفردا فردا وفى نفس الحال لا يفقد وحدة ماهيته.

وطبقا لرأى الغزالى فإن الخالق إله آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد موجود حى روح طاهر عالم حر الإرادة والعمل. كما ينفى الغزالى فى

نفس الوقت التشبيه الذى يخص إيمان البسطاء، كما ينفى فكرة التعطيل التى قال بها المعتزلة، ويعتبر الله واحدا غير مشخص وفاقدا للصفات، وكما يقول الغزالى فإن الله يوصف بصفات عديدة ولكن كثرة هذه الصفات وتعددها لا تمنع القول بوحدة الجوهر، ويعتقد أن الصفات التشبيهية لله التى نزلت فى القرآن (مثل القول بأنه له يدا وعينين وغير ذلك) يجب أن تفسر بمعنى آخر، معنى عال وروحى خالص، وكما يقول الغزالى فإن الإرادة والعقل والعلم والإحاطة بكل شئ والقدرة المطلقة والحضور والتواجد فى كل مكان (خارج عن دائرة المكان) والأبدية والخير والمحبة من صفات الله، والخالق الذى يوجد فى كل مكان أقرب إلى مخلوقاته مما يتصور البشر فهو أقرب إليهم من حبل الوريد.

والفكرة الصوفية التى قيل بها الغزالى وهى إمكانية الوصف بلا فصل للإنسان بالله عن طريق الشهود مبنى على هذا الأصل.

وفكرة الغزالى عن الخالق مقاربة لفكرته عن النفس، فيقول الغزالى إن نفس الإنسان تختلف من حيث الماهية عن سائر المخلوقات وعالم المحسوسات.

وقد اعتمد فى رأيه هذا على القرآن والأحاديث والروايات التى وردت عند اليهود والنصارى والمسلمين، والتى تدور حول هذا المفهوم "خلق الله الإنسان على صورته"، ويقول : إننا إذا اعتبرنا أن الله مثل الإنسان فى ظاهره وصورته سيكون فكرنا خاطئا ولا معنى له، وعلى هذا فإنه يجب أن ندرك المشابهة فى هذا المقام على أنها مشابهة للطبيعة الروحية لآدمى، ويقول الغزالى : إن النفس الآدمية جوهر روحانى يحتوى على انعكاس لإشعاعات الجوهر الإلهى، ولايمكن فرض أبعاد أو مكان للروح أو النفس الآدمية، فليست داخلة وليست خارجة، أو بعبارة أخرى خارجة عن المكان.

وتتعلق النفس أو الروح بالعالم الروحى لا بعالم المحسوسات أى ليس بعالم

الماديات، كما يخالف الغزالى فى أقواله ضمنيا الأفلاطونية المحدثة الخالصة وغلاة الصوفية القائلين بوحدة الوجود، ويعتقد أن طبيعة النفس أو الروح الآدمية ليست متحدة مع طبيعة الروح الإلهية، طبيعة الروح الإلهية، طبيعة الروح ليس إلهية بل شبيهة بالإلهية، وأنها متشابهة فى الواقع من ناحية الكيفيات والأفعال مع الروح الإلهية، ولهذا السبب فإن النفس أو الروح قادرة على معرفة ذاتها ومعرفة الخالق، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه.

وبناء على قول الغزالى فإن التجلى الأول للذات الإلهية فى عالم الكائنات لم يكن فكراً بل كان إرادة[1] (كن – فعل الخلق من نفس الآدمى نفس الإرادة الأولى، لأنه شبه إلهى) ويمكن أن تتضح عقيدة الغزالى فيما يتعلق بمعرفة النفس من هذا القول : أنا أريد وعلى هذا فأنا موجود، وبناء على هذا فإنه إذا كانت حرية الإرادة خاصة بالله، فهى خاصة كذلك بنفس الآدمى وروحه، وبهذا الطريق يبذل الغزالى جهده لإيجاد مصالحة بين فكرة حرية إرادة الآدمى وأصل القدرة المطلقة لله، والنفس الآدمية هى العلم الأصغر الذى يتناهى إذا ما قيس بالعالم لاأكبر الذى لا يتناهى العالم الروحى الأعلى، وكما يحكم الله العالم فإن روح الآدمى أيضاً حاكم على جسمه، والجسم الآدمى يتعلق بعالم المحسوسات، وفى مقام القياس بالأكبر الذى لا يتناهى فعالم المحسوسات أصغر لا يتناهى وإنه يتطابق فى جميع أجزائه

---

(١) يرى الغزالى أن الفعل هو ما يصدر عن الإرادة حقيقة والفاعل من يصدر الفعل عن إرادته. ويقول : إن الإرادة لا تتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب، فالفاعل إذن من يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد، ولما كان الفعل يتضمن الإرادة والإرادة تتضمن العلم (كما يقول فى التهافت ص٩٩) ويرى دى بور (ص ٢٢٠) أن الغزالى يسير على مذهب القائلين بأن العلم متقدم على الإرادة. ولكنه يعتقد أن وحدة الذات ليست فى العلم فوق ما هى فى الإرادة، فهى ليست فى هذا ولا فى ذلك. لأن العلم شرط فى الإرادة فلا إرادة إلا بعد علم بالمراد (انظر التهافت ص ٩٦، ٩٩).

مع الاكبر الذى لا يتناهى، ولكن الأرواح هى التى لا تزال أما الأجساد فمآلها إلى الفناء.

ويقبل الغزالى الفكر المثالى والغنوصتى[1] الذى قال به عدد من الفلاسفة (من بينهم الأفلاطونية المحدثة) والصوفية فيما يتعلق بسلسلة من الجوانب للعوالم المختلفة، بمعنى أنه فوق عالم المحسوسات المادى وعالم روحانى (عالم العقول)، ويوجد إله أعلى من العالم الأخير ولكن الغزالى مع قبوله لهذه الفكرة الكلية يتصور الروابط المتقابلة لهذه العوالم على نحو آخر، وبناء على قول الغزالى فإنه توجد ثلاثة عوالم : العالم السفلى أو الأشياء المحسوسة أو كما يسمى بعالم المالك، والآخر العالم الأوسط الذى يسمى عالم الجبروت، وهو متطابق مع عالم العقول والصور لدى فلاسفة الأفلاطونية المحدثة والثالث العالم الأعلى أو عالم الملكوت، وهذه العوالم لا تتطابق مع التعاليم الإسلامية التى تقول بوجود سبع سنوات، وعوالم لا تتطابق مع التعاليم الإسلامية والفرق الأساسى بين هذه العوالم عبارة عن أن عالم الملك فى تغير دائم وفى حال من التكامل المستمر، ووجد عالم الملكوت نتيجة القضاء أو القدرة الأزلية، ولذا فإنه يظل إلى الأبد على حالة واحدة، وعالم الجبروت عالم وسط بين العالم السفلى والعالم العلوى، والأرواح أو النفوس الطاهرة والخالصة للآدميين تتعلق بعالم الملكوت، ومنه خرجت وإليه تعود بعد الموت، ولكن تلك الأرواح تستطيع أثناء هذه الحياة الدنيا أن تتصل بذلك العالم العلوى أثناء

---

(١) الغنوص كلمة يونانية معناها فى الأصل المعرفة، ولكن معناها الاصطلاحى – هو النزعة إلى إدراك كنه الأسرار الربانية بواسطة هذا النوع السامى من المعرفة الذى يناظر ما يسمى عند الصوفية باسم "الكشف. والذى أعطاها هذا المعنى طائفة من المفكرين عاشوا فى القرون الأربعة الأولى من ميلاد المسيح، ومنهم من كانوا مسيحيين ومنهم من كانوا يهودا ومنهم من كانوا وثنيين (التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية جمعها وترجمها د. عبد الرحمن بدوى – بيروت ١٩٨٠) المترجم العربى.

الرؤيا أو الحال أو الجذبة الصوفية، وأرواح الأنبياء والأولياء والعارفين على هـذا النحو الأخير.

ومع أنه طبقا لقول الغزالى فإن طبيعة الروح شبه إلهية إلا أن انعكاس الروح الإلهية ليست واحدة فى جميع الأرواح، وكما توجد سلسل من ثلاثة عوالم، توجـد ثلاثة أنواع من الروح أو النفس الآدمية، آدمين يتفوق فيهم تأثير عالم المحسوسات فى فطرتهم على جانبهم الروحانى، وهؤلاء الأشخاص غير قادرين على الاستقلال بالفاعلية الروحانية، وعليهم أن يكتفوا بالقرآن والحديث ومتابعـة علمـاء الـدين، وتعاليم الدين العامة إجبارية على هؤلاء الأشخاص، فهم غير قادرين علـى إدراك المعنى الباطنى لكلام الله، والفلسفة بالنسبة لهم سم قاتل، ويقول الغزالـى : إنـه لا يجيب أن تفتح جميع الأسرار العالية للدين والأسرار الباطنية أمام الأرواح الـدنيا. وهذه الفكرة قد وردت واضحة مشروحة عند الغزالى فى رسـالته التـى سـماها "المضنون به على غير أهله".

وكما يقول الغزالى فإن مطالعة الإلهيات (الكلام) ليست فرض عـين علـى جميع المؤمنين، ولكنها إجبارية على جميع الأشخاص القادرين على مطالعة هـذا النوع من الفكر، والذين يملكون الاستعداد لذلك (أو بعبارة أخرى فـرض كفايـة)، والأشخاص الأخرون أشخاص لهم نفوس باحثة يجتهدون فى اكتساب ما هو خارج عن نطاق مقدرة العوام، والذين يريدون أن يرتقوا بإيمانهم إلى درجة العلم واليقين، من الممكن أن تواجههم الأخطار أثناء بذلهم الجهد لتحقيق ذلك، ومن الممكـن أن يتعرضوا لمرحلة الشك والتردد، ومن الممكـن أن يتعرضـوا للإلحـاد والفسـق والارتداد والكفر وبخاصة إذا وقعوا تحت تأثير الفلاسفة، ولذا يعتقـد الغزالـى أن أفضل دواء لمثل هؤلاء الأشخاص التمسك بأصول الشريعة الثابتة، واستخدام سلاح الإلهيات (علم الكلام) فى التباحث مع الفلاسفة، والأرواح العلية الإنسانية – بنـاء

على قول الغزالى – هى أرواح الأنبياء وأولياء الله والعارفين.

والتقسيم الذى قسم به الغزالى الأرواح إلى أقسام ثلاثة مبنى على استعدادها فى مجال الفاعلية الروحانية، وهذا التقسيم يعنى وضع عامة الناس القادرين فقط على الإيمان الأعمى والذى يجب عليهم الطاعة المطلقة.

ويبدو أن هذا التقسيم الذى سلكه وقال به الغزالى إنما هو انعكاس لتسلسل المراتب فى تنظيم المجتمع الذى لا تخضع فيه الطبقات الدنيا التابعة والمحكومة فى مقابل الطبقة العليا الحاكمة.

ويبدو أن هذا التقسيم الذى سلكه وقال به الغزالى إنما هو انعكاس لتسلسل المراتب فى تنظيم المجتمع الذى لا تخضع فيه الطبقات الدنيا التابعة والمحكومة فى مقابل الطبقة العليا الحاكمة.

واجتهد الغزالى دائماً فى أن تتطابق أسسه وأفكاره مع المذهب السنى، ويقبل الغزالى مبدأ عدم خلق القرآن وأبدية القرآن، وكما يقول الغزالى فإن الكتب الأربعة القرآن والتوراة والإنجيل والزبور كتاب واحد وإلهى نزل على الأنبياء عن طريق الوحى، وإنها كانت موجودة منذ الأزل فى جوهر الله. وكان الغزالى يعتقد أن الأجسام المدفونة فى التراب للموتى لا تبعث يوم القيامة. ولكن الأرواح تبعث يوم البعث الأكبر فى أجساد جديدة. وتكون مطابقة تطابقا كاملاً مع الحالة الباطنية للناس. وكما يقول إن عذاب العالم الآخر فى جهنم روحانى وجسمانى كذلك. وهكذا يقول الغزالى بنفسه ويخبر بأن الخوف من عذاب جهنم قد راج رواجا شديدا بين الناس فى عصره، وأن الوعاظ والعلماء يصورون عذاب جهنم بمناظر موحشة أمام أعين السامعين وعيون النفوس الخائفة وأن مثل هذه الأقوال والمناظر والوعظ والإرشاد كان يسيل الدموع من مآقى العيون ويصيبهم بحالات عصبية وبالجنون أحيانا بل وبالموت، فكان الغزالى يفكر بأن مثل هذا الخوف الشديد لن يؤدى إلى

إنقاذ الروح ونجاتها لأنه يؤدى بها إلى اليأس المطلق، ويعتقد الغزالى أن الخوف من عذاب جهنم يجب أن يكون مقروناً بالأمل فى رحمة الله، ويقول إن الخوف والأمل جناحا الحياة الروحية وأنهما مثل اللجام الذى يسحب مقدمة الجواد، ويمنعه من الانحراف عن جادة الصواب ويمضى فى طريقه سريعا.

وقد نهج الغزالى مع أتباع الديانات والمذاهب الأخرى المداراة عدا مع الباطنية (الإسماعيلية) والمعتزلة الذى اتخذ معهم موقف العداء والحرب، واعتبر جميع فرق أهل السنة على المذهب الحق، واتخذ أسلوب المداراة مع الشيعة المعتدلة والمسيحيين واليهود كذلك، أسلوب المداراة مع أتباع الأديان المختلفة - بصورة عامة - من الخصائص المميزة لأكثر الصوفية، وكان الغزالى يبدى أثناء محادثاته مع الفلاسفة واختلافاته معهم احتراماً للأفلاطونية المحدثة والأرسطيين، وكان يعلن صراحة أنهم ضالون ولكنهم ليسوا بلا إيمان لأنهم يقولون بوجود الخالق.

وعدم شك الغزالى فى الإلهيات وعلم الكلام الإسلامى معلم فى غاية الأهمية، وكان يعضد علم الكلام بسلاح الأساليب المنطقية والفلسفية، ويستخدم الاصطلاحات الفلسفية فى علم الكلام، وبهذه الطريقة قدم خدمات جليلة لعلم الإلهيات الإسلامى كما قدم خدمة كبرى للصوفية المعتدلة، وصالح بينهم وبين أهل الإلهيات الإسلامية وأعلن أن الإحساس الباطنى والتجربة الباطنية والشهود هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة المطلقة، وبهذا الطريق جعل موقع الصوفية أكثر استحكاما فى المجتمع الإسلامى.

وكتاب تهافت الفلاسفة الذى كان هجوماً على الفارابى وابن سينا بصورة عامة كان له تأثير كبير فى معاصريه، واستقبله المتكلمون والصوفية بسرور وفرح بالغين، وقد اجتهد الغزالى فى هذا الكتاب أن يزلزل أساس فلسفة الاستنتاجات العقلية غير المتكىء على التجربة الأرسطية والأفلاطونية المحدثة. وأن يقوضها

ويثبت أن ليس فى الإمكان إدراك ومعرفة الحقيقة اليقينية بواسطة أساليبهم فقــط، ويقول "ماكدونالد" فى هذا الشأن إن الغزالى فى هذا الكتاب قد بلغ بالشك والحيــرة الفكرية إلى الأوج، وأنه يهدم رابطة العلة بمنطقة الجدلى الحاد قبل هيوم بسبعمائة عام، ويقول إننا لا نستطيع أن ندرك واقعية العلة والمعلول ولكننــا نــدرك فقــط بالمعرفة الظاهرة وما يتبعها من ظاهرة أخرى.

وقد قوبل هذا الكتاب بمعارضة شديدة من قبل الفلاسفة، فكتــب ابــن رشــد الفيلسوف المغربى العربى الشهير (الأندلسى) والذى كان يسمى فى أوربــا إبــان العصور الوسطى (أورنيس) ٥٢٠-٥٩٩هــ والذى كان ينتمــى إلــى المدرســة الفلسفية التى ضمت الكندى والفارابى وابن سينا، كتب ابن رشــد ردا علــى هــذا الكتاب وأسمى رسالته تهافت التهافت.

وكما قيل فإن علم الكلام بأسلوب الغزالى أو – حتى نكــون أكثــر دقــة- بأسلوب الأشعرى والغزالى قد لقى قبولاً سريعاً فى سائر أقطار العالم الإســلامى السنى وليس فقط فى العراق وإيران، بل وفى المغرب والاندلس أيضاً. ولكن عدداً قليلاً من أتباع المذهب الحنبلى الذين كانوا ينعمون بتأثير ضعيف كانا يتهمــون – مثلما فعل ابن تيمية- الاشعرى والغزالى والصوفية بالمروق عن الدين، ويعتبرونهم فى رديف الفلاسفة، وكانوا يستفيدون من اتهاماتهم لهم بــأنهم يأخــذون بالمــذهب الظاهرى الذى ساد عصر صدر الإسلام نتيجة تأثير نفوذ الأشــعرى والماتريــدى والغزالى أن جميع علماء الدين قد أدانوا وأنكروا فكرة التشبيه، ومع هذا فإن فكرة التشبيه لم يقض عليها قضاء كلياً، فكان هناك بالإضافة إلى الحنابلة أتبــاع فرقــة الكرامية فى إيران (وهى مأخوذة من اسم أبى عبد الله محمد بــن كــرام) والــذين يعدون من المشبهة أيضاً لأنهم ينسبون إلى الله القول بالجسمية ولكــن أهــل هــذه الفرقة ينفون اتهامهم بمثل هذا القول. وكانوا يقولون إن مقصدهم من جسم الإله هو

جوهره وليس الجسم الذى يتخيلونه والذى ينعم بأعضاء أدمية ووجه أدمى. وكان لهذه الفرقة تأثير كبير فى خراسان أثناء القرنين الرابع والخامس الهجريين، وتعرضوا للمطاردة والإيذاء إبان القرن الخامس الهجرى.

وكانت تلك الفرقة موجودة حتى بداية القرن السابع الهجرى كما يقول الفخر الرازى، وانتهت تلك الفرقة بعد الغزو المغولى.

ترجمت بعض مؤلفات الغزالى (ومن بينها تهافت الفلاسفة) من العربية إلى العبرية ومن العبية إلى اللغة اللاتينية حيث لقيت قبولاً فى أوربا الغربية المسيحية، وأثرت فى مؤلفات الفلاسفة الإسكولاثين والعارفيين الكاثوليك (فى مؤلفات رايمورند لوللى والكهرات وغيرهما) وهذه الظاهرة تبين من ناحية تشابه طرق تكامل المعتقدات الدينية فى العهد الإقطاعى فى الشرق والغرب، كما تبين – من ناحية أخرى– وحدة الجذور الفكرية لعلماء علم الكلام المسلمين والمسيحيين (واستخدام كل منهما لتعاليم أفلاطون وامتزاج الفلسفة الأفلاطونية الجديدة مع الفلسفة الأرسطية لخدمة الإلهيات والعرفان) وقد أيد علماء المسلمين ورجال الدين المسيحى كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى، وصدقوا بما جاء به، وأدان كل منهما كتاب ابن رشد الذى كتبه ردا على تهافت الفلاسفة، وأسماه تهافت التهافت (وبخاصة من قبل أساقفة باريس وكنتربورى وجامعة أكسفورد وغير ذلك)، كما أثرت أفكار الغزالى فى أقطاب مدرسة الفكر الاسكولاثى (المدرسى) فى أوربا الغربية أمثال توماس الأكوينى وآخرين تأثيراً كبيراً.

ولابد من الإشارة إلى نقطة أخرى من نقاط تأثير الغزالى وجهوده، فقد استطاع أن يوهن ويقوض الرابطة بين علم الإلهيات وعلم الفقه.

يقول د.ب. ماكدونالد مع أن الغزالى كان واحدا من كبار رجالات الفقه إلا أنه حرم علم الفقه من مقامه السابق الذى بلغه وهاجم استنتاجات هذا العلم العقلية

وجعل الناس ينظرون إلى الفقه كشئ لا رابطة بينه وبين الدين[١]. وأصبح ممكنا منذ عصر الغزالى أن يوجد شخص يتبع فى المسائل الشرعية هذا الإمام أو ذاك أو هذا المذهب أو ذاك، ويبدى فى نفس الوقت رأيا فى الإلهيات يغاير المذهب الذى ينتمى إليه.

وخير مثال لذلك عبد الله الأنصارى وعبد القادر الجيلانى، وحيث كان يعدان فى المسائل الفقهية من الحنابلة، وكانا من أقطاب الصوفية فى نفس الوقت، كما كان ابن عربى من الظاهرية فى المسائل الفقهية، كان فى نفس الوقت من غلاة الصوفية القائلين بوحدة الوجود، ومن أشد المؤيدين لمبدأ تأويل القرآن أو التفسير الإيهامى له، ولم تحظ مؤلفات الغزالى حتى الآن بما تستحقه من دراسة نقدية.

ويمكن اعتبار مرحلة تكوين علم الكلام قد انتهت بعد عصر الغزالى، ومن بين المبرزين فى علم الكلام والذين أيدوا وساعدوا الغزالى فى هذا المجال على نحو من الأنحاء، أخوه أحمد الغزالى (متوفى سنة ٥٢٠هـ) واثنان من الماتريدية هما أبو حفص عمر الأنصارى (٤٦١-٥٣٧هـ) والتفتازانى (متوفى سنة ٧٩٤هـ) ، كما كان فخر الدين محمد الرازى (٥٤٤-٦٠٦هـ) الإيرانى الأصل وصاحب الصيت الشهير من أتباع الغزالى وهو مؤلف التفسير المعروف باسم "مفاتيح الغيب" و "محصل أفكار المتقديمن والمتأخرين" وكذلك دائرة المعارف المعروفة باسم (جامع العلوم)، وكان فخر الدين الرازى يمزج بين علم الكلام والتصوف مثلما فعل الغزالى، وهاجم الفلسفة والفلاسفة ودخل فى مناقشات معهم كما فعل الغزالى أيضاً.

كما اتهم عبد الرحمن الإيجى - (متوفى سنة ٧٥٦هـ) مؤلف كتاب المواقف

---

(١) D.B. Macdonald Chazali, 155

فى علم الكلام – الفلسفة أيضاً بالإلحاد والمروق عن جادة الدين، وقال علماء الدين إن الحكمة والفلسفة الواقعية هى علم الكلام. (طبقا للأساس الذى وضعه الغزالى وأتباعه)، وقالوا : إن الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية الجديدة فلسفة كاذبة.

يقول د.ب. ماكدونالد : لقد فقدت الفلسفة عرشها فى عصر الأيجى والتفتازانى واستخدمت فى خدمة الإلهيات والدفاع عنها[1]. وضعفت الفلسفة المستقلة فى سائر أقطار العالم الإسلامى يوما بعد آخر حتى تلاشت تقريبا نتيجة للحملة الشرسة التى قادها علماء الدين طوال الفترة الممتدة من القرن السادس حتى القرن السابع الهجريين.

ولم يكتف علماء الدين بالقضاء على عقائد الفلاسفة وأفكارهم فى كتبهم ومواعظهم، وأيدتهم الدولة فى ذلك، بل وبدأوا فى محاربتهم وإلحاق الضرر والأذى بهم فى كل من إيران والعراق، وكانتا خاضعين للحكم السلجوقى فى القرن الخامس الهجرى، وامتدت تلك الحملة لتشمل كثيراً من العلوم الدقيقة كذلك.

ومع أن الغزالى قد أقر بأهمية تلك العلوم وقيمتها إلا أن الفقهاء والمتكلمين اتخذوا منها موقف العداء والخصومة الشديدة طوال القرنين السادس والسابع الهجريين، ففى عام ٦١١ هـ أضرم عامة الناس النار فى إحدى مكتبات بغداد كانت ملكا لأحد الفلاسفة المتوفين، وألقى أحد الوعاظ المسلمين مؤلفا لابن الهيثم فى علم الهيئة بيده فى النار وظن صورة الأرض المنقوشة فى هذا الكتاب "علامة شئوم للملاحدة الملاعين".

ومن المؤكد أن هذه الردة الفكرية والعقائدية والتخلف الثقافى الشامل الذى شمل أقطار الشرق الأدنى والأوسط منذ القرن الخامس الهجرى لم يكن نتيجة

---

(١) Macdoonald Development of Moslim Teology, p.169

للصراع بين المتكلمين والفقهاء من ناحية والفلاسفة من ناحية اخرى، بل تضافرت عوامل عديدة مختلفة لأحداث هذه الظاهرة مثل الهجوم المدمر الذى شنه الأتــراك فى القرنين الخامس والسادس الهجريين والمغول فى القرن السابع حتــىْ التاســع الهجرى وسيطرتهم على تلك البلاد، ثم الحروب الصليبية وما نجم عنها من انتقال السيطرة على حركة التجارة فى أقطار حوض البحر المتوسط إلى يد الأوربيــين، والتدهور الاقتصادى فى إيران والأقطار المجاورة لها وبخاصـــة إبـــان العصـــر المغولى، ثم يأتى فى نهاية تلك العوامل مطاردة وإيذاء المارقين عن الدين من قبل السلطة الحاكمة، هؤلاء المارقون الذين قادوا الثورات الشعبية ضد السلطة الحاكمة تحت ستار من العقيدة.

وإحدى الظواهر التى أظهرت الإسلام كدين مجتمع إقطاعى متكامــل، هـــى ظهور وشيوع فكرة تعظيم وتقديس أولياء الله وتقديس مزاراتهم من قبل المســلمين جميعا سواء من أهل السنة أو من أهل الشيعة، وقد وجدت جذور هذا التقديس فـــى المعتقدات القديمة عند العرب والإيرانيين قبل الإسلام، بينما لم تكن أمراً مقبولاً فى عصر صدر الإسلام[1]. حقًا إنهم كانوا يجيزون فى صدر الإسلام احترام وإكبـــار بعض الأفراد، ولكن تقديسهم وتعظيمهم وتقديس مراقدهم لم يكن أمراً جائزاً علـــى الإطلاق، وينفى القرآن ذلك ويذم المسلم الذى يتوسل إلى الله بفرد أو مقام، ويعتبر القرآن الكريم هذا النوع من التضرع والشفاعة بمثابة الشرك، فقد ورد فىالقــرآن (الكريم) "ويعبدون من دون الله مـــا لا يضـــرهم ولا يـــنفعهم ويقولـــون هـــؤلاء

---

(١) كانت زيارة قبر النبى (صلى الله عليه وسلم) ومقابر شهداء أحد وقبر ابى بكر وعمر رضى الله عنهم جميعا أمر ا موجوداً منذ عصر صدر الإسلام، وقام الإمام الغزالى بزيـــارة هـــذه القبور وأشار إلى وجود مثل هذه الزيارات فىكتابـــه إحيـــاء علـــوم الـــدين (جــــ١ ص ٢٣٢القاهرة ١٣٠٢هــ) كما وردت أحاديث نبوية عن زيارة قبر النبى صلى الله عليه وسلم.

شفعاؤنا"[1]. ووردت فى القرآن آيات أخرى مثل "والذين يـدعون مـن دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون، أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون إلهكم إلـه واحد"[2] ومع هذا فإن العارف والمؤمن والتقى كانوا موضع الاحترام فـى صـدر الإسلام وكانوا يسمونه وليا، وحين تحول الإسلام تدريجيا إلى دين مجتمع إقطاعى، مجتمع له تنظيم طبقى، انتشرت بين الناس فكرة الوساطة بين الله والناس، وشاعت تلك الفكرة وسط عامة الناس، وأخذت صورة العمل المشروع والقـانونى، وكمـا وجدت سلسلة مراتب للأولياء، وبينما كانت كلمة ولى تعنى رجل الله فقد تبدل الولى إلى شخصية مقدسة يتوسط بين الله والناس له خصائص إلهية ويأتى بالمعجزات.

وسنشير هنا إشارة مختصرة إلى فكرة تقديس أولياء الله، ومن يرد من القرآن معرفة تفصيلات أكثر وشرحا موسعا فيمكنه الرجوع إلى المؤلف جولدتسيهر فـى هذا الشأن[3]. فى بداية الأمر ظهرت فكرة تقديس أولياء بين عامة الناس، ولم يقبل علماء الدين هذه المعتقدات ولم يقولوا بشرعيتها وإن وقفت جماعات متعددة مـن أولياء الله موقف الإكبار.

وقبل هؤلاء ظهرت فكرة تقديس وتعظيم محمد (صلى الله عليه وسلم) تعظيما وتقديسا فعليا، ونسبوا له العديد من المعجزات واعتقدوا أنه عليم بكل شئ وقـادر على كل شئ[4] ثم يأتى بعد ذلك تعظيم سائر الأنبياء الآخرين، وبعض أقرباء نبـى

---

(1) سورة يونس، آية ١٨.

(2) سورة النحل، الآيات ٢٠-٢٢.

(3) المقال الخامس بتعظيم أولياء الله فى الإسلام. (Muhammedanische Studien)

(4) لم يؤمن بهذا إلا قلة قليلة، وكان النبى محمد حريصا على نفس ذلـك، ولـيس أدل علـى حرص القرآن لنفى هذه الفكرة مما ورد به من آيات تبين أن محمدا ما هو إلا بشر يـوحى إليه، ثم ما حدث من نقاش بينه وبين أحد المسلمين في اختيار موقع معركة بـدر الكبـرى، وأخذ برأى أحد المسلمين فى هذا الشأن وتنازل عن رأيه. المترجم العربى.

الإسلام، وبصفة خاصة على وفاطمة والحسين وغيرهم. ثم زاد الصحابة والتابعون وأئمة المذاهب الإسلامية المختلفة مثل أبى حنفة وغيره، وكبار علماء الدين فى تقديس محمد (صلى الله عليه وسلم) أيضاً.

كما كان المسلمون يعظمون القديسين والقديسات المسيحيين، مثل تقديس جرجس النبى وأصحاب الكهف وغيرهم، وكذلك مريم العذراء وأضافوهم إلى من قدسوا من المسلمين. وقد شاعت هذه الظاهرة فى (العالم) الإسلامى، أى ظاهرة تجديد النظر فى محتوى الروايات والقصص والديانات القديمة فى ضوء معتقدات الدين الجديد، وكان الحماس الشديد للفتوحات (الإسلامية) العربية سبباً فى ظهور فكرة تقديس الشهداء، أى تقديس قتلى الجهاد ضد الكفار.

وقد شاعت فكرة تعظيم وتقديس الشهداء بين الخوارج والشيعة بدرجة كبيرة بصفة خاصة، وكان الأولياء الذين تحميهم حرف أو مشاغل معينة يكونون فرقة أو جماعة خاصة، وكان يحمى هذه الحرفة أو تلك هذا الوالى وهذا النبى أحياناً، وأحياناً أخرى كان يحميها القديسون والأولياء والأبطال والشخصيات المحلية التى كانت فى غالب الأحيان شخصيات خرافية.

وقد صنف هامر بوركستال[١] المؤرخ المعروف فهرسا عن أولياء الله فى الإسلام الذى كانوا يحمون هذه الحرفة أو تلك، مع ذكر للأماكن التى كانوا يحظون بالتعظيم والإكبار فيها، وقد اعتمد فى فهرسه على كتابات أوليا جلبى السائح التركى فى القرن الحادى عشر الهجرى (الذى سافر إلى غرب إيران أيضا)، وقد ساعد العارفون المسلمون أى الصوفية وجماعات إخوان الدراويش المرتبط بهم فى شيوع فكرة تقديس أولياء الله بصفة خاصة، وكان شيوخ الصوفية ومريدوهم والدراويش يكونون الغالبية من أولياء الله المسلمين، ولم يمض وقت طويل حتى عدوا أولياء

---

(١) ينطق الكاف جيما غير معطشة.

الله أصحاب كشف وكرامات ومعجزات.

وقد نسب الكتاب المسلمون لتأريخ أولياء الله عشرين نوعا من المعجزات لهؤلاء الأولياء من بينها. التصور أى قابلية الدخول فى صور وأشكال مختلفة، وكذلك الانتقال إلى أماكن بعيدة فى غمضة عين (طى الأرض) وإحياء الموتى وتنجية المسافرين من الأخطار وشفاء المرضى و... وكما وجد ضمن جماعات أولياء الله عدد من النساء الزاهدات الفاتنات وإن كان من المؤكد (كما هو الحال عند المسيحيين) أن عدد النساء المقدسات كان قليلاً بالنسبة لعدد الرجال المقدسين (أولياء الله).

وكما قلنا فإن الفقهاء فى بداية الأمر وأثناء وعظهم وإرشادهم لم يقبلوا فكرة تقديس أولياء الله والتوسل إلى الله بالأشخاص فى دعواتهم، كما لم يؤمنوا بمعجزاتهم وكراماتهم وحالات الكشف عندهم، تلك الأمور التى راجت بين عامة الناس وآمنوا بها، واعتبر عدد من الفقهاء – وبخاصة المعتزلة العقليين – المعجزات ضربا من السحر، ولكن فى الفترة الممتدة من القرن الرابع حتى السابع الهجريين قبل اتباع الأشاعرة والماتريدية فكرة تعظيم أولياء الله، وكان الصوفية يدافعون عن هذا الموضع دفاعا حارا مستميتاً، فقد اجتهد إمام الحرمين والغزالى فى كتابه إحياء علوم الدين والفخر الرازى فى تفسيره للقرآن فى تأكيد النظرة الأصولية الإسلامية القائمة على تقديس أولياء الله وما يصاحب ذلك من كشف لهم وكرامات، وقد وقعت آراء أئمة علم الكلام والصوفية فى هذا المجال موقع قبول عامة المتكلمين والفقهاء، السنة والشيعة على السواء، ولكن عددا قليلاً من الحنابلة الذين ليس لهم تأثير قوى وابن تيمية – وهم أصحاب فكر قديم وكانوا يدققون فى كل شئ – ذهبوا لمعارضة ومحاربة فكرة تقديس أولياء الله وزيارة قبورهم ، وقد واجهت مساعى الحنابلة فى هذا الصدد إخفاقاً، ومن ذلك أنهم لم يكن لهم أى تأثير

ونفوذ فى إيران، وكهذا كما ذكرت تجلت خاصية مراحل تطور وتكامل الأديان فى العصور الإقطاعية، وهى إضفاء الشرعية على ظاهرة تقديس أولياء الله من قبل علماء الدين الرسميين.

ومن المؤكد أن علماء الدين قد بذلوا قصارى جهدهم فى إظهار فكرة تقديس أولياء الله على أنها غير متناقضة مع القرآن الكريم والتعاليم الدينية الرسمية، فنقلوا الأحاديث المؤيدة لذلك مثل الحديث القائل (من عادى لى وليا فقد أذنته بالحرب).

ويذكر علماء الدين أن أولياء غير قادرين بأنفسهم على أن يكونوا مصدر أى إعجاز، ولكن البارى تعالى يعمل بواسطتهم، وإنه لإظهار المعجزات يستطيع أن يستفيد من كل آله فاعلة، ومن الممكن أن تكون هذه الآلة الفاعلة غير إنسان، فممكن أن تكون شيئا بغير روح أى جماد مثل القبر والبئر وغير ذلك، والأنبياء أعلى درجة من الأولياء، بمعنى أن الأنبياء لمنزلتهم العالية ورسالاتهم يعملون بمرتبتهم ورسالاتهم التى قال الله بها، فى حين أن الأولياء لا يعلمون منزلتهم ورسالاتهم أحياناً، والمعجزات التى يجريها الله على أيدى أنبيائه أعلى من الكرامات أو المعجزات التى تجرى على أيدى الأولياء، ولهذا السبب فإن معجزات الأنبياء تسمى آية أو آيات فى الجمع فى حين أن معجزات أولياء الله يصطلح عليها بالكرامات، ولا يسمى بعض الفقهاء هذين النوعين من الإعجاز سحراً، وينسبونها فى الغالب إلى عمل الشيطان، ولا يعتقدون أن زيارة مقابر الأولياء نوع من عبادة الأوثان، ومن المؤكد أنه ليس هناك فى الإسلام مركز سلطة روحى كما هو الحال فى سلطة بابا روما، ولم يبجل أولياء الله رسمياً فى الإسلام بخلاف ما كان معمولاً وسائداً فى المسيحية.

ورغم هذا فقد ظهر عدد كبير من أولياءالله الذين نالوا احترام العامة وتعظيمهم أو على الأقل اشتهروا شهرة خاصة فى مكان ما من الأماكن.

وقد بذل أئمة الصوفية مساعى كبيرة لترويج وإضفاء الشرعية على فكرة تقديس أولياء الله فى الإسلام وقد أظهر الصوفية التعاليم التى تبين أن أولياء الله فضلاً عن وساطتهم بين الله والناس، فإن عددا من الأولياء الذين نالوا مراتب أخرى أحياء يمشون بين الناس ولكن الناس لا تراهم ويسمون باسم رجال الغيب، وهؤلاء الأولياء يعيشون فى فقر وانزواء، ومع هذا فإنهم ينعمون بالقدرة الروحية، فتزول الدنيا وتبقى بدعواتهم وإنهم آمنون من المظالم.

وفى الإسلام كما فى المسيحية ليس تعظيم أضرحة الأولياء منفصما عن تقديسهم، ويتفق إجماع العلماء على زيارة أضرحة الأولياء، وتوجد قواعد مدونة وثابتة وخاصة للزيارة، ويسعى السفر إلى مواطن الأضرحة زيارة كما قلنا، كما ظهرت عقيدة أخرى فحواها أن زيارة أضرحة عدد من كبار الأئمة والشيوخ وأولياء الله (مثل زيارة قبر على بالنجف أو الإمام الحسين بكربلاء) يعادل العمرة.

وفى إيران فإن زيارة قبور شيوخ الصوفية من أحب الأماكن والمزارات بعد مراقد أئمة الشيعة، مثل مرقد بايزيد البسطامى فى بسطام والشيوخ أحمد جام فى جام وقطب الدين حيدر فى (تربه حيدرى) (وهما من مناطق خراسان) وصفى الدين الأردبيلى (مؤسس الأسرة الصوفية) فى أردبيل، وأخى فرج زنجانى، وشاه نعمت الله كرامانى فى قرية ماهان بالقرب من كرمان، وكثيرين آخرين. هذه المزارات تتألف عادة من القبر والمرقد والمسجد والخانقاه، وكان الدخل الذى يقدمه الزائرون إلى تلك الأضرحة ويتقربون بها لتوسط هؤلاء الأولياء عند الله يعود على القائمين بأمور تلك المزارات والأضرحة.

ويذكر ابن بطوطة (القرن الثامن الهجرى) نموذجاً شيقا لذلك، ففى كازرون إحدى مدن فارس تقع زاوية الشيخ الكبيرة أبى إسحاق الكازرونى (الذى عاش فى القرن الخامس الهجرى)، وكان التجار الذين يعبرون البحر أتين من الهند والصين

يرفعون أيديهم متضرعين بهذا الشيخ الفارسى المقدس، داعين أن ينجيهم من أذى دوامات وطوفان المحيط الهندى الرهيب، وأن ينقذهم من لصوص البحار وقراصنتها الذين لا يقلون خطراً عن الطوفان الرهيب، وكان التجار - كما جرت العادة - ينذرون قبل بداية سفرهم أن يقدموا مبلغاً من المال لخانقاه هذا الشيخ المذكور، وكانوا يكتبون تعهدات كتابية بمبالغ نقدية لهذا الشأن، وبعد عودة التجار إلى موانئهم سالمين يأتى خدام الخانقاه إلى السفن ويظهرون هذه التعهدات الكتابية ويطلبون من كل تاجر المبلغ الذى وعد به.

يقول ابن بطوطة : إنه لم يحدث أبداً أن الأمتعة الواردة من الهند والصين ذات الآلاف من الدنانير لم توف بعهودها للخانقاه، كما كان بعض دراويش ومريدى شيخ الخانقاه يطلبون لأنفسهم صدقات، وكان يعطى لطالب هذه الصدقة براءة خاصة من الخانقاه بهذا المضمون وكان الخاتم الفضى محفوراً باسم الشيخ وتمهر تلك البراءة به بعد أن يحمر بمداد، وقد شوهدت براءات بمبالغ مائة أو ألف دينار فضى ومبالغ أقل من ذلك، وكان حامل البراءة يذهب ببراءته هذه إلى التاجر الذى نذر، وذات مرة نذر محمد سلطان هندوشاه (يبدو أنه محمد شاه بن تغلق الذى حكم من ٧٢٦ حتى ٧٥٢هـ) نذرا بعشرة آلاف دينار وأداها للخنقاه، ومن الممكن أن ندرك مقدار ما يمكن أن تكون عليه الخانقاه من ثروات ومقدرة فائقة.

وهناك ارتباط بين تعظيم آثار ومخلفات الأضرحة التى تتعلق بالأنبياء والأئمة والأولياء وتقديسهم، وقد راجت عملية جمع تلك الآثار والمخلفات المذكورة مثل شعر الرأس أو اللحية وقطع الثياب والسجاد والأحذية والعمامة وغير ذلك مما تركه الأئمة وشيوخ الصوفية وغيرهم، بل حتى شخص النبى (صلى الله عليه وسلم)، كما راجت فكرة بيع وشراء هذه الآثار المذكورة من قديم الزمان بين المسلمين، فكان يُدفع مثلاً فى مدينة قم الشيعية فى القرن الثامن الهجرى ثلاثون

ألف درهم ثمنا لخرق من ثوب أحد العلويين الأحياء آنذاك، وقد ذكر جولدتسيهر نماذج كثيرة لذلك فى مؤلفه السابق الذكر، وهناك العديد من الآثار المزيفة على الأئمة والشيوخ، وليس هذا وحسب بل والمزارات والأضرحة كذلك، فقد اكتشفت على مقربة من مدينة بلخ ولأول مرة فى القرن السادس الهجرى أحد المزارات بكتابة تقول : "هنا مدفن أسد الله على رضى الله عنه الخليفة الرابع وأول أئمة الشيعة"، وقد ضرب المغول هذا المزار بعد ذلك ثم ما لبث أن نسيه الناس، لكن هذا المرقد اكتشف بعد ذلك فى ٨٨٥ هـ ٨٠-١٤٨١م، وذهب السلطان حسين بايقرا التيمورى ومعه الأمراء لزيارة هذا المرقد، واعتبروا المرقد أصيلا فبنوا فوقه قبة وحوله مسجدا، وخلال أربعة قرون صار هذا المحل المنكور نتيجة لكثرة تدفق الزائرين متخما بالثروة، ونشأت مدينة كبيرة فى مكانه هذا سميت باسم "مزار شريف"، ورغم أن المؤمنين يذكرون أن عليا رضى الله عنه لم يسافر قط إلى ناحية بلخ، وأن مرقده الحقيقى موجود فى النجف قبل ذلك بقرون، وأصبح واحدا من أشهر المزارات، إلا أنهم لم يستاءوا لذلك على الإطلاق، وبهذا فإن لعلى رضى الله عنه مزارين.

وقد راج بين المسلمين سنة كانوا أو شيعة العديد من المؤلفات التى تناولت حياة الأنبياء والأئمة والأولياء قصص تذكر معجزاتهم، كما تضمنت دليلاً ومرشدا لمزاراتهم فى المدن المختلفة، وقد استمر على حاله أحيانا العديد من الروايات والأساطير الدينية القديمة دون أن يكون لها علاقة بالإسلام، ومن هذا النوع قبور أولياء بلا اسم ولا رسم فى إيران وآسيا الوسطى، اتضح بعد الدراسة والبحث أنها معابد قديمة لآلهة الزرادشتيين أو أبطال فى فترة ما قبل الإسلام، وتعظيم الأشجار وعيون الماء المقدسة كذلك من أديان كثيرة قديمة قائمة على الزراعة وتقديس النبات.

وفى القرون الهجرية الأولى عارض المسلمون هـذا النـوع مـن العبـادة معارضة شديدة وكافحوها، فقد كانت فى فناء أحد مساجد قزوين شجرة مقدسة نابتة فقطعها المسلمون فى عهد المتوكل العباسي، ولكن الناس ظلوا يعظمون موضـعها كما كان من قبل، ويقولون مبررين عملهم هذا إن أحد أولياء الله مدفون فـى هـذا المكان.

وبعد القرنين الرابع والخامس الهجريين تلاحمت فكـرة تقـديس وتعظـيم الأشجار والعيون المائية المقدسة بفكرة تعظيم الأولياء فى الإسلام، وأصـبح مـن الممكن أن تشاهد فى إيران أشجارا قد علق بها خرق وأكيـاس نـذور، وعـدت محترمة مقدسة مثل أولياء الله والعيون المقدسة، ويتوجه الناس بالدعاء والضراعة يستجدون العون من هذه الأشجار والعيون، ولم يشك أى أحد من الناس فـى تلـك الأماكن المقدسة حتى فى عصر منشأ الإسلام (فى حين أن هذه الأمور والمواضع من الأشياء التى كانت سائدة قبل الإسلام).

والحقيقة الأخرى البارزة فى هذا العصر فى وعظ الناس وإرشادهم للتخلـق بخلق الصبر والتحلى بالهدوء والسكينة فى البأساء والضراء والرضا بما قسـم الله للإنسان، وهذا يوضح مراحل تطور الدين الإسلامى كدين مجتمع اقطـاعى، كمـا يبين كذلك تزايد نفوذ طبقة علماء الدين والفقهاء وانتشار روح العرفـان وزيـادة أراضى الأوقاف وثروة المؤسسات الدينية والأملاك الخيرية الإسلامية.

الفصل التاسع

الفرق الشيعية المعتدلة

لم يحظ تاريخ الشيعة بالمزيد من عناية الباحثين قدر ما حظيت به دراسة تاريخ مذاهب السنة، فقد ذكر أ.ج. براون عام (١٩٢٤) قوله: "إننا لم نصادف فى أى لغة من اللغات الأوروبية حتى الآن كتابا يوثق به يتناول المذهب الشيعى ويشرحه شرحاً كافيا"[١] ولا يزال ذلك سائداً حتى اليوم.

وكما قلنا من قبل[٢]، إن التشيع فى العقود الأولى من تاريخ الإسلام كان اتجاها سياسياً، فظهر ما عرف بشيعة على (بمعنى حزب أو فرقة على) كما ظهرت شيعة بنى العباسى (أى فرقة وحزب العباسيين) وأبدت نشاطاً فعالاً.

ويعرف الشهرستانى (٤٦٤-٥٤٨هـ) فى كتابه الملل والنحل التشيع بقوله إن الشيعة جماعة انضموا إلى على صهر النبى واعترفوا له بالحق المطلق فى الإمامة والخلافة، ويعتقد أهل التشيع فى أن حق الإمامة منحصر فى أخلاف على وفاطمة ولا يتعداهم، كما يعتقدون فى أن حق الإمامة لا يرتبط بقدرة هذا الشخص أو ذلك، بل يتعلق أساساً بالوراثة، وأن ماهية الدين والإيمان وجوهرهما قائم على ذلك.

وطبقاً لرأى الشيعة فإنه لا يجب انتخاب الإمام من قبل جماعة المسلمين (وكان أهل السنة يظنون مثل ذلك) وإن إمامته تتبع من أحقيته فى الإرث، وإن هذا الحق غير قابل للإنتقال إلى شخص أو جماعة أخرى، كما يعتقدون فى أن الأئمة

---

(١) F.G. Broune A. Library History of Persia p. 418.

(٢) إرجع إلى الفصل الأول من هذا الكتاب.

معصومون فى جميع أمورهم وأفعالهم ومبادئهم وإيمانهم وأنهم لا يمكن أن يقترفوا الذنوب.

ويجيز الشيعة إظهار التقية (أو الاختفاء العقلى) (فى حالة وجود خطر يتهددهم بالمطاردة أو الإيذاء)، وإن كان بعض الشيعة لا يوافق على هذا الأمر[1].

ويشكل موضوع انتقال حق الإمامة من هذا الإمام إلى غيره من الأئمة العلويين أساس الاختلاف والتحزب والفرقة بين الشيعة.

والفرق الشيعية الرئيسية هى: الكيسانية، والزيدية، والإمامية – وغلاة الشيعة والإسماعيلية.

وسوف نسوق الحديث فى هذا الفصل عن أفكار الشيعة ونظرياتهم الأصلية بصورة شاملة، وستتضح هذه الأفكار والأراء الكلية تدريجيا بحيث تبدو أكثر شرحاً وأعمق تفصيلاً. ويجب القول إن تلك الآراء والنظريات قد دونت ضمنيا أثناء الحديث عن فرق الشيعة المختلفة بصورة متفاوتة وإذا كان ثمة تصور لدى البعض حول القول بأن الشيعة فرقة من الفرق الإسلامية من أنه قول خاطئ فإن أ. أى بلياييف يقول: "إن هذا الرأى يمكن قبوله إذا أخذنا وجهة نظر أهل السنة فى إصدار حكم هكذا، ولكن إذا ألقينا نظرة شاملة على التطور التاريخى لمعتقدات أهل الشيعة وتنظيماتهم وبصفة خاصة ثقلهم ومكانتهم فى العالم الإسلامى فسوف نرى أنه يجب أعتبار التشيع واحداً من اتجاهين أصليين فى فهم الدين الإسلامى".

وحتى نهاية القرن التاسع الهجرى كان هذان التياران أو الاتجاهان أى السنة والشيعة موجودين بالصورة الآتية: السنة تشمل أكثر العالم الإسلامى والتشيع يحتل درجة الأقلية فى العالم الإسلامى، إلا أن تلك القلة كانت ذات تأثير فعال وقوى فى

---

(١) كالزيدية مثلا.

مجال الثورات الشعبية والتعاليم والمعتقدات الاجتماعية، تلك الثورات والانتفاضات التى كانت توجه إلى أهل السنة، أى إلى السلطة الرسمية فى الدولة الإسلامية. وكان التشيع يفرز دائماً جماعات وانقسامات جديدة وأكثر وحدة من داخله، وكان هذا دليلاً على وجود التشيع وصلابته فى جميع أنحاء العالم الإسلامى طوال عهد الإقطاع. وقد تشبعت مذاهب التشيع الأصلية الخمسة التى ذكرها الشهرستانى بمرور الزمن إلى اتجاهات عديدة وتقسيمات فرعية، ويمكن اعتبار الفروع الثلاثة الأولى التى تحدث عنها الشهرستانى وهى: الكيسانية والزيدية والإمامية من فرق الشيعة المعتدلة لأنها إذا نحينا جانبا موضوع توارث الأئمة العلويين الإمامة (ورأى الشيعة الخاص فى الإمامة) فسنرى أن الشيعة المعتدلة لا تبتعد كثيرا عن المذاهب السنية، وعلى النقيض من ذلك نجد الإسماعيلية وغلاة الشيعة فى تعليماتهم التى دونوها قد ابتعدوا عن الدين الإسلامى ابتعادا جعل من الممكن اعتبارهما أديانا مستقلة، أديانا قدتثرت بنقاب التشيع ظاهراً فقط.

وسنتحدث فى هذا الفصل عن المذاهب الثلاثة الأصلية للشيعة المعتدلة، وسنخصص للإسماعيلية وغلاة الشيعة فصلاً مستقلاً، وقد كان البون شاسعاً والتفاوت بارزاً منذ القرون الإسلامية الأولى بين المعتدلين من الشيعة والغلاة منهم. لم يكن الشيعة فى بداية الأمر يعتبرون مفهوم الإمامة والخلافة أمراً مقدساً لا يتغير، فقد كانوا وحسب يؤيدون حق على فى الخلافة ويقولون إنه صهر النبى صلى الله عليه وسلم وأقرب الناس إليه، وبناء على هذا فهو أكثرهم استحقاقاً لخلافته، ثم دللوا على هذا بعد بحديث مشهور... أيدوا دعواهم به[1].

وبناء على ما يروى فإن النبى (صلى الله عليه وسلم) فى آخر زيارة له بمكة (وفى رواية أخرى بعد عقد صلح الحديبية فى السنة السادسة من الهجرة) قال وهو

---

(١) من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وآل من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره.

على غدير خم. وأخذل من خذله وأدر الحق معه حيث دار وانتشر التشيع كاتجـاه ديني بعد زمن طويل من استشهاد الحسين بن على الإمام الثالث للشيعة (٦١هـــ) واستقرار الحكم لبني عباس (١٢٢هــ).

وقد ظهر خلال تلك الفترة اختلافات داخل معسكر الشيعة (بين بعض منها)، وكان السبب الرئيسى لها منصباً حول من يجب أن يكون من العلويين إمامـا، ثـم زادت تلك الخلافات عما سبق لتتناول مفهوم أحقية الإمام كذلك، وقد ظهرت فـى تلك الأثناء بين الشيعة فكرة تقديس ذرية الشهداء، وكانوا يعتبرون هذا العلم الطريق المباشر إلى الجنة، ثم حدث انقسام فعلى وخطير بين الشيعة بعد موت الأئمة الثلاثة الأولين، أى الخليفة على وابنه الحسن – الذى يعظمه الشيعة ويعتبرونه شهيداً كذلك (ويقولون إن معاوية دس السم له) وأخوه الشجاع الحسين بن على، فقـد انفصـم الكيسانية عن الشيعة.

والكيسانية جماعة من الشيعة اعترفوا بمحمد بن الحنفية الأخ غير الشـقيق للحسين بن على إماماً رابعاً للشيعة وخليفة له، وكانت فئة من شـيعة محمـد بـن الحنفية ترى أن الله قد حباه باستعداد فطرى مميز، ونسبت إليه بعد ذلـك إطلاعـه على علوم الغيب ومعرفة الأمور الباطنية للأفلاك السماوية، وقد قام مؤيدوه بثورة فى الكوفة تحت قيادة المختار بن عبيد الثقفى عام ٦٦ حتى عام ٦٨ هــ.

واسم الكيسانية مأخوذ من اسم كيسان بن عمرو رئيس الموالى فـى جـيش المختار، وكان من الشيعة المتعصبين. وقام بدور بارز فى تلك الثورة المشار إليها آنفاً، أو من الجائز أنها مشتقة من اسم كيسان آخر كان مولى للأمـام وقتـل فـى معركة صفين (٣٧هــ)، وحتى يوضح الكيسانية أحقية ابن الحنفية فى الإمامة قالوا إن عليا لم يستحق الإمامة بسبب قرابته للنبى صلى الله عليه وسلم (فهو صهره) بل لمنزلته الروحية، وكانوا يعتقدون أن عليا يجب أن ينقل خلافته الروحية بالترتيـب

بين أبنائه الثلاثة الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية.

وكان موت ابن الحنفية (فى حدود ٨٠هـ) سبباً فى حدوث انقسامات بين الكيسانية، فقد اعتقد لبعضهم أنه نظراً لأن الدنيا أوشكت على الانتهاء فإنه يجب أن يحدد عدد الأئمة بأربعة (على وأبنائه الثلاثة)، بينما اعترف فريق آخر منهم بعلى بن الحنفية إماماً خامساً، بينما اعتبرت فرقة أخرى منهم أن الإمامة الخامسة منوطة – بالابن الثانى لابن الحنفية المسمى بأبى هاشم، وكانوا يدللون على ذلك وعلى خلافته لوالده بأنه ورث العلوم الغيبية عن والده، وقد ظهرت فرقة جديدة من الكيسانية بعد موت أبى هاشم.

وقد تقاربت فرقة من تلك الجماعة مع فريق من مؤيدى بنى العباس الذين أدعوا أحقيتهم فى الخلافة، وراجت حكاية أن أبا هاشم قد فوض أثناء احتضاره حق الخلافة لرأس الأسرة العباسية (الإمام) محمد بن على وأخلافه، وأن هذا الفرع من الكيسانية (الراوندية) قد شارك مشاركة فعالة فى ثورة أبى مسلم (١٣٠-١٣٣هـ) وأن العباسيين قد استفادوا من تلك الثورة فى الوصول إلى أهدافهم، ونالوا الخلافة، وأنهم بعد وصولهم إلى مرامهم واستقرار الأمور لهم أبادوا أبا مسلم والراوندية الذين مكنوهم من تحقيق مقاصدهم.

وكانت فرقة أخرى من الكيسانية تقول إن محمدا بن الحنفية لم يمت وإنما اختبأ فى غار وسيظهر مرة أخرى من هذا الغاز مهدياً يبسط العدل على وجه البسيطة، ومن هنا بدأت عقيدة وجود الإمام الغائب والوجود الغيبى والرجعة تظهر بين الكيسانية، وقد قبلت هذه العقيدة كل فرق الشيعة المعتدلة وبخاصة الإمامية والإسماعيلية والغلاة.

ويتحدث ابن حزم فى القرن الخامس الهجرى عن الكيسانية كفرقة لا وجود لها، ولم تقل الأكثرية المطلقة من الشيعة بإمامة ابن الحنفية لأنه وإن كان ابنا للإمام

على كرم الله وجهه إلا أنه لم يكن من نسل فاطمة، وعلى هذا فليس بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم نسب، ولهذا لا يعدون ذرية ابن الحنفية من السادات.

وقد بقى من العلويين قسمان، الأول أخلاف الحسن (السادات أو الأشراف الحسنية) والثانى أخلاف الحسين (أو السادات الحسينية)، وكان هذان القسمان يعيشان فى عصر الأمويين أناسا عاديين وإن كانوا على ثراء ونفوذ أحياناً، وكان الأمويون باستثناء عمر بن عبد العزيز على عداء مع العلويين يناصبونهم الخصومة، ويحولون بينهم وبين المناصب الهامة فى الدولة، ويقتلون منهم من يظنون أنه مصدر خطر على الدولة. وقد ذكر المسعودى ثبتاً بأسماء من تعرضوا للهلاك من العلويين على أيدى الأمويين[1]، وقد بذل العباسيون – بعد أن دانت لهم الأمور واستقرت الأحوال – جهودهم لاستمالة العلويين وتقريبهم إليهم، إلا أنهم قضوا على العلويين الذى كانوا يسيئون الظن بهم إما بالقتل أو بدس السم إليهم.

وقد قام بعض العلويين بفرعيهما بثورات سواء فى عهد الأمويين أو العباسيين، وكانوا يتبوأون مقام السلطة بعض الوقت فى بعض الأماكن ويقيمون حكومات علوية، ومنهم الأدارسة (الحسينية) فى المغرب (مراكش) من ١٧٢-٣٧٥هـ والزيدية (الحسينية) فى اليمن.

وقد اعترفت أكثرية الشيعة بعلى الملقب بالأصغر[2] ابن الإمام الحسين والذى لقب أيضاً بزين العابدين، اعترفوا به إماماً، وقد أسره – بعد موقعة كربلاء – جيش الأمويين ثم عفا عنه – لصغر سنه – الأمير الأموى يزيد، وذهب إلى المدينة وعاش عيشة هادئة حتى وفاته عام ٩٥ أو ٩٦هـ. وتنسب إليه الروايات الشيعية سمات كثيرة من الزهد والكرامات ودفن فى المدينة، وقد ورد فى روايات الشيعة

---

(١) مروج الذهب مجلد ٧ ص ٤٥٤.

(٢) لقب بهذا حتى يميز عن ابن آخر للإمام الحسين كان يسمى بعلى وأطلق عليه لقب الأكبر.

أنه قد دس السم له بأمر من الخليفة الأموى (وعلى هذا فقد عد شهيداً من شـــهداء الدين).

ويعترف أكثرية الشيعة بمحمد الباقر بن الإمام على زيــن العابــدين إمامــاً خامساً، وبناء على ما ذكره اليعقوبى المؤرخ الشيعى وكذلك سبط الجوزى المؤرخ السنى فلقبه هذا مشتق من الأصل العربى (بقر) أى شق، ولذا ينسب إليه أنه قد شق العلم أعماقه ووصل إلى مرحلة الكشف، وتنسب إليه الروايات الشــيعية اطلاعــه العميق وتبحره فى علوم الفقه والدين وأصول الشريعة، كما نسب إليه أيضاً العديد من المعجزات والكرامات، وقد عاش عيشة هادئة فى المدينة، وأخذ يتوافــد عليــه ممثلوا الشيعة من كل حدب وصوب وخاصة من أقصى منــاطق خراســان تيمنــا بزيارته، وقد توفى الإمام محمد الباقر عام ١١٤هـــ، وقد ظهر فى حياتــه شــعب وبطون جديدة بين الشيعة.

والتف فريق من الشيعة حول زيد بن على شقيق محمد الباقر نظراً لجديتــه ونشاطه، وهذا ما كان يفتقده محمد الباقر الذى غضبوا عليه لذلك، وقد ثار زيد بن على على الأمويين، فاتجه من المدينة إلى الكوفة تلبية لدعوة الشيعة لقيادة الثــورة التى قاموا بها على هشام بن عبد الملك الخليفة الأموى، وقد استمرت هذه الثــورة عشرة أشهر إلى أن أخمدت فى النهاية (١٢٢-١٢٣هـ) وقتل زيد بن علــى فــى المعركة برمح أحد أعدائه وصلب جسده فى الكوفة وقطع رأسه وعلق فى دمشق ثم فى المدينة على عمود لينظر إليه الناس.

وقد شكل الزيدية فرقة مستقلة عن الشيعة. أما الشيعة الإمامية فهم الذين قبلوا إمامة محمد الباقر والإمام جعفر الصادق وذريتهما، وكانوا على خلاف عقائدى مع الزيدية.

وسنتحدث هنا عن تاريخ الزيدية وتعاليمهم فى إيران حتى لا نكرر الحــديث

عن هذه الفرقة مرة أخرى بعد ذلك فقد كان نفوذ الزيدية واضحاً بصورة جلية فى إيران فى المراحل المتقدمة من القرون الوسطى، والشيعة الذين يتحدث عنهم المؤلفون السنة ويضفون عليهم الاحترام ويسمونهم بالشيعة المعتدلة هم الزيدية، والحق أن الكيسانية والإمامية يستحقون هذا اللقب أيضاً، فالزيدية يعترفون بزيد ابن على إماماً خامساً، ولكن من المحتمل أن تكون هذه العقيدة قد ظهرت فيهم بعد ما أبداه من حماس زائد واستشهاد، فلم يعثر فى أى نص على أن زيداً بن على كان يطلق على نفسه لقب الإمام إبان حياته، ويبدو أنه كان على علاقة طيبة ورابطة حسنة بأخيه الإمام محمد الباقر.

وكانت الزيدية مثل سائر فرق الشيعة على اعتقاد باستحقاق على بن أبى طالب الإمامة أكثر من غيره من الصحابة، لا لقرابته من الرسول صلى الله عليه وسلم وإنما لما كان ينعم به من صفات عاليه وأخلاق روحية سامية، تلك الصفات التى تميز بها وأقربها له المؤيدون أو شيعته والمعارضون له.

ولكن الزيدية لم يقولوا باختصاص الأئمة بالمرتبة القدسية أو التجلى الإلهى (الظهور) أو بإدراكهم للعلوم الغيبية، بل إن قولهم فى مفهوم الإمامة يقترب جداً من مفهوم أهل السنة لها (الإمام المدافع عن الدين والجماعة الإسلامية ولكنه ليس قائداً روحياً مقدساً وليس معصوماً) إلا أن الزيدية كسائر الشيعة يعتقدون بأن الإمام لابد أن يكون من آل النبى صلى الله عليه وسلم (آل البيت). واختلف الزيدية عن سائر فرق الشيعة بقولهم إنه ليس من الضرورى أن يخلف الإبن أباه، وطبقاً لهذا فإنه يمكن اختيار واحد من الأسرة العلوية للإمامة حسبما ينعم به من صفات شخصية ترجحه عن غيره، وقولهم هذا لا يجعل الأمر قاصراً على الحسنيين والحسينيين على نقيض ما يقول به الإمامية والإسماعيلية وغلاة الشيعة من أن الصفات الشخصية للإمام لا تمثل أهمية تذكر فى استحقاق الإمامة.

وبناء على العقيدة الزيدية فإنه يجب اختيار أى علوى يتمتع بقوة الإرادة، وأن يكون ذا فاعلية ونشاط، ويستطيع أن يكسب احترام الناس له وينال حقه منهم، أو بعبارة أخرى عليه أن يسعى ويجد لنيل مقام الخلافة.

ويجيز الزيدية أن يوجد أكثر من إمام فى آن واحد فى البلاد الإسلامية المختلفة، شريطة أن يكون بين تلك البلاد موانع وعوائق، أو أن الزيدية يوافقون على تكوين دول إسلامية مستقلة، وأن يستقر الأئمة العلويون على رأس تلك الدول.

وكانت الزيدية أكثر فرق الشيعة مداراة لأهل السنة، فلم يلعنوا الخليفتين الأولين[1] رغم اعتقادهم بأن أبا بكر وعمر (رضى الله عنهما) قد تم انتخابهما خلافاً للشرع والقانون إلا أنهم أقروا بأهليتهما للتقدير والاحترام وأديا خدمات (جليلة) للإسلام.

واتسمت الزيدية بسمات تقربهم من أهل السنة، من ذلك مثلاً: أنهم ينفون فكرة تقديس الأولياء، وينكرون التصوف، ثم تراجع أهل السنة والشيعة الإمامية عن هذين الموضوعين، بينما ظلت الزيدية متمسكة بمبدئها فى هذا الشأن، كما كان للزيدية رأى حظى بقبول كثير من أهل السنة بعد ذلك، ويدور هذا الرأى حول من يرتكبون الكبائر ويموتون قبل التوبة، ترى الزيدية أنهم يخلدون فى نار جهنم ولا يموتون مسلمين مؤمنين، وبعبارة أخرى ينفون وجود الأعراف.

والزيدية الفرقة الوحيدة من فرق الشيعة التى لم تقبل أصل التقية، أى إخفاء العقيدة، وكان عدم قبولهم لأصل التقية ناجماً عن التزامات أخلاقية ألزمت الزيدية أتباعها بأتباعها، فكانوا يقبلون منهم أن يكونوا جادين نشطين يبذلون كل الجد لتحقيق الانتصار لجماعتهم، كما لم تقبل الزيدية مبدأ زواج المتعة أو الصيغة التى

---

(١) ولكنهم حكموا على عثمان (رضى الله عنه) باللعن.

يتم فيها الزواج لمدة محددة وهو ما تجيزه الشيعة الإمامية.

أما فيما يتعلق بالمسائل الشرعية والأصول الدينية فقد قبلت الزيدية مبدأ المعتزلة فى الإلهيات وأخذوا عنهم كذلك أصل نفى التشبيه ونفى التقدير، وأصل حرية الإرادة، ومع أن الزيدية لم يختلفوا اختلافات عميقة وجذرية مع أهل السنة، وسلكوا منهم مسلك المداراة إلى حد ما إلا أن الزيدية بذلوا قصارى جهدهم لتحقيق ما يطمعون فيه، وهو إيجاد حكومة روحية يرأسها الإمام العلوى بالانتخاب.

ومما هو جدير بالذكر أيضاً أن الزيدية رغم أنهم كانوا أكثر فرق الشيعة المعتدلة اعتدالا فى الأصول الدينية، إلا أنهم كانوا أكثر فرق الشيعة فعالية ونشاطاً لنشر الأفكار الشيعية خلال القرنين الثانى والثالث الهجريين، وعلى النقيض من ذلك كانت الشيعة الإمامية، فقد ابتعدت عن أهل السنة والجماعة، وكانت تنفر منهم، وكانوا يلعنون الخلفاء الثلاثة الأولين، ويعتبرونهم غاصبين للسلطة مغتصبين للخلافة، ومع هذا فقد كفوا عن مناوأتهم والعمل ضدهم طوال القرنين الثانى والثالث الهجريين.

كما لم يتخذ الخلفاء السنيون أية أنواع من المضايقات والإيذاء تجاه أئمة الشيعة مثل على زين العابدين ومحمد الباقر وجعفر الصادق، لأنهم لم يشتركوا مطلقاً فى الإنتفاضات والثورات والحركات السياسية التى نشبت ضد أهل السنة فى عصرهم، أما النشاط السياسى للشيعة الإمامية فقد بدأ بعد ذلك بوقت متأخر كثيراً.

والواقع أن معرفة العلة فى خمول الشيعة الإمامية سياسياً والتحرك الفعال للزيدية طوال القرنين الثانى والثالث الهجريين أمر صعب، ولكن يظن أن السبب يكمن فى التركيب الاجتماعى لهاتين الفرقتين فى ذلك العصر.

أما أن الزيدية كانوا يرأسون كثيراً من الانتفاضات الشعبية فيظن أن السبب

فى ذلك يكمن فى أن الناس كانوا يعتبرون عقائدهم آنــذاك نوعــان مــن البدعــة المحافظة من ناحية العقيدة، الفعالة النشطة من الناحية السياسية، وقد شاهدنا (مثــل هذا النوع من العقائد المحافظة) (التى تحرص على عــدم الخــوض فــى العقائــد والأحكام التى سادت عصر الإسلام والخوف من أية بدعة أو إبداء رأى جديد فــى المسائل الدينية) والنشاط السياسى والراديكالى والرعاية الاجتماعية عند الخــوارج أيضاً.

من الجائز أن يكون التشابه فى التركيب الاجتماعى لهاتين الفرقتين (الخوارج والزيدية) سبباً فى إيمانهم المشترك بالأصل القائل بأن مرتكب الكبيرة ليس مســلما وأنه يخلد فى نار جهنم، وخلصت هاتان الفرقتان من هذه المقدمة إلى القول بــأن واجبها الدينى هو الجهاد ضد الحكام الذين حادوا عن جــادة الطريــق الإســلامى الصحيح الذى ساد عصر الإسلام فيما يتعلق بالحكومة الروحية وخانوه، وهؤلاء هم الخلفاء الأمويون ثم الخلفاء العباسيون من بعدهم الذين اعتبرتهم الزيدية خلفاء غير شرعيين ورفعوا راية التمرد والعصيان عليهم مرات عديدة من بينهــا الإنتفاضــة الزيدية الفاشلة التى قام بها العلويون الحسنيون (أبناء الإمام الحسن بن علّى رضى الله عنهم) ومحمد بن النفس الزكية ١٤٥هــ والحسين بن على فى الحجاز، وقــد هزم المشاركون فى تلك الانتفاضة وقتلوا جميعاً على يد جيش العباسيين فى وادى فخ القريب من مكة فى الثامن من ذى الحجة عام ١٦٩هــ، واعتبر الشيعة جميعــاً هذا اليوم شبيهاً بيوم كربلاء أى يوم عزاء وحداد.

ونجح الزيدية فى بلاد اليمن فتولى الحكم والإمامة فيها أســر علويــة عــدة مرات، وبلاد اليمن حتى عصرنا الحالى هى الدولة التى يســيطر عليهــا مــذهب

الزيدية[1].

وثار الزيدية فى العراق عام ١٩٩هـ ضد الخليفة العباسى المأمون، وكان أبو السرايا مرشدها وقائدها، واختار محمد بن طباطبا العلوى - من الفرع الحسنى، والذى كان قد ادعى مقام الخلافة - إماماً لها، وقد قمعت تلك الحركة وأعدم أبو السرايا، وكانت أهم الانتفاضات التاريخية للزيدية والتى شارك فيها القرويون الانتفاضة التى اندلعت فى النصف الثانى من القرن الثالث والربع الأول من القرن الرابع الهجرى على شواطئ بحر الخزر فى إيران، وقد شبت ثورات قروية شديدة وعلى نطاق واسع فى مناطق مختلفة من إيران خلال الفترة الممتدة من النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى حتى منتصف القرن الرابع الهجرى.

وكانت إحدى هذه الانتفاضات، الانتفاضة التى قام بها المحمرة بقيادة (بابك) فى أذربيجان والمنطقة الغربية من إيران (٢٠١هـ حتى ٢٢٣هـ) فزلزلت أركان دولة الخلافة من أساسها.

وقد وقع الكثير من تلك الانتفاضات القروية المشار إليها المتأثرة بأفكار ومعتقدات غير إسلامية - معتقدات فرقة الخرمية التى تشعبت عن الزرادشتية - حتى الأربعينيات من القرن التاسع الميلادى.

وكانت الخرمية مثل أسلافهم فى العقيدة أى المزدكية (فى القرنين الخامس والسادس الميلاديين) قد بذلوا قصارى جهدهم لتحقيق المساواة الاجتماعية وإلغاء الملكية الخاصة للأراضى وانتقالها إلى الجماعات الحرة من الفلاحين.

ومنذ منتصف القرن الثالث الهجرى انتقلت القيادة الروحية للثورات

---

(١) لم يعد الإمام الزيدى حاكماً لبلاد اليمن منذ ثورة المشير عبد الله السلال سنة ١٩٦٢ التى أطاحت بحكم الإمام الزيدى وأن ظل المذهب الزيدى المذهب الرسمى للدولة.

والانتفاضات الشعبية فى إيران إلى الشيعة، فقد تولى ذلك فى بداية الأمر الزيدية ثم القرامطة من بعدهم لتنتقل بعد ذلك إلى الإسماعيلية ثم الشيعة الأمامية والغلاة من الشيعة.

وقد أشار كل من أكادميسين وبارتولد إلى ذلك أيضاً بقولهما "إن المذهب الشيعى كان منتشرا بصورة كبيرة بين سكان القرى فى إيران إبان القرون الوسطى وقبل مدة طويلة من ظهور الدولة الصفوية، وأنه كان حاملاً للواء العقيدة للثورات الشعبية، وكان وجود هذه الظاهرة مرتبطاً غالباً بالتفوق الذى أحرزته مذاهب أهل السنة والجماعة فى دولة الخلافة والدول التى ظهرت على أنقاضها بعد ذلك، والنظرة إلى التشيع على أنه مروق عن الدين ومطاردته وإيذاء المؤمنين به أحيانا كثيرة".

أما المناطق المجاورة لبحر الخزر فى إيران – أى جيلان ومنطقة الديلم الجبلية الواقعة فى جنوبه وطبرستان (أى مازندران الحالية) وجرجان التي انفصلت عن أرض إيران الأصلية نتيجة وجود جبال البرز العالية والغابات الكثيفة الوعرة – فكانت العلاقة الاقتصادية بينها وبين سائر مناطق إيران ضعيفة واهنة، كما أن كلا من مناطق جيلان والديلم لم تكن قد خضعت بعد للحكم العربى، وظل سكان تلك المناطق حتى القرن الثالث الهجرى على الأقل على وثنيتهم، وكان تنظيم العصور الإقطاعية السابقة لا يزال مسيطرا بصورة مستترة على جيلان وبلاد الديلم مع مسحة من عادات ورسوم العهد القبلى، كما كانت التجمعات القروية والحكم الذاتى وطيد الأركان فى تلك المناطق.

وقد عاش سكان المناطق الجبلية الديالمة عيشة قاسية وفقيرة فى بلادهم، فتركوا وطنهم أفواجاً واحداً بعد الآخر، وأضحوا جنوداً مرتزقة للخلفاء العباسيين والأمراء المحليين الإيرانيين، وكان الخيالة فى بلاط الأمراء من الغلمان الشبان

الترك المملوكين بالذهب والحرس من المشاة من المرتزقة الشبان الديالمة والجيلانيين.

وقد ظهر من بين صفوف المرتزقة الديالمة قادة عظام (مثل مرداويج بن زيار) ومؤسسون لأسر وعائلات إقطاعية[1] ولجأ العلويون الشيعة إلى جبال الديلم وغاباتها الكثيفة، وتحصنوا بها فرارا من مطاردة العباسيين لهم، فانتشر الإسلام بين أهالى تلك المناطق وفقاً للعقيدة الشيعية.

وخضعت طبرستان للدولة الطاهرية، وتجاوز حاكمها محمد بن أوس المعين من قبل الأمير الطاهرى كل حد فى إيذاء الفلاحين والضغط عليهم، وأسرف فى تحصيل الجزية والخراج منهم حتى بلغ ثلاثة أضعاف المقبول والمفروض عليهم، (ولم يقف الأمر عند هذا الحد) فقد ضمت الحكومة الطاهرية لأملاكها الأراضى الموات والغابات والمراتع التى كان الكثير منها ملكاً لجماعات القرويين[2].

وكان هذا سبباً فى اندلاع ثورة الفلاحين فى طبرستان والديلم، ودعا الثوار الحسن بن زيد الحسنى العلوى سنة ٢٥٠هـ ليرأس حركتهم، وكان مختفياً قبل ذلك ببلاد الديلم، فكان من نتيجة ذلك ظهور دولة من العلويين الشيعة (الزيدية) بسطت سلطانها على جيلان والديلم وطبرستان، (أما) الحسن بن زيد – وقد حكم منذ سنة ٢٥٠ حتى ٢٧١هـ – فكان رجلاً عالماً متبحراً فى علوم الفقه حاذقاً لفنون الشعر قويا، وكان وأخوه وهو خليفته محمد بن زيد مضطرين دائماً للدفاع عن أنفسهما ضد هجوم جيوش الطاهريين والصفاريين والسامانيين، وكان الأئمة العلويون يتركون طبرستان مجبرين تحت ضغط أعدائهم، ويفرون إلى المغارات الجبلية للديلم ويتحصنون بها ويعودون إذا زال الخطر المحدق بهم، وكما يقول الطبرى:

---

(١) المسافرون أو آل سلار فى بلاد الديلم وأذربايجان وآل زبار فى جرجان وآل بويه فى غربى إيران والعراق العربى (وظهر الثلاثة الآخرون فى القرن الرابع الهجرى).

(٢) الطبرى ج٣، ص ١٥٢٤-١٥٢٥.

فإن يعقوب بن الليث الصفارى قد بذل جهوداً مضنية دون جدوى لإخضاع دولة العلويين بشاطئ بحر الخزر لسلطانه، ولم يتحقق له ما أراد رغم ما نزل به من خسائر بلغت ثلاثين ألفاً من القتلى والجرحى. وفى نهاية الأمر استطاع إسماعيل السامانى فى سنة ٢٨٧ هـ إنزال الهزيمة بجيش العلويين (وقتل محمد بن زيد فى المعركة) وبسط سلطان الدولة السامانية على شاطئ بحر الخزر.

ثم نشبت ثورة شارك فيها كل سكان القرى، بعد مرور ثلاثة عشر عاماً أى سنة ٣٠١هـ وبعد هجوم شنه الروس عن طريق البحر على مناطق الخزر. ذلك الهجوم الذى زلزل أركان الحكم السامانى فى تلك المناطق. وتولى الحسن بن على الملقب بالأطروش قيادة الثورة، وكان مختبئاً قبل ذلك ببلاد الديلم، وكان شيخاً هرماً يحترمه الناس ويعظمونه، فاستطاع بمساعدة الطبقات الدنيا من أهل طبرستان وجيلان والديلم أن يعيد تأسيس دولة علوية جديدة على شواطئ بحر الخزر، وقد واكب إحياء دولة العلويين فى تلك المناطق عاملان: الأول طرد الجنود السامانيين منها، والثانى إجلاء الإقطاعيين المحليين أو الدهاقنة من تلك المناطق.

ويبدى أبو الريحان البيرونى أسفه لطرد حسن الأطروش للدهاقنة المحليين الذين يقال أنهم اختاروا فريدون الملك القديم والأسطورى حاكماً عليهم، وحل محلهم ثوار صاروا ملاكاً للأراضى ويتبوأون مكان العظماء والأعيان.

ولم تذكر تفاصيل ثورة الأراضى التى وقعت بتلك الأنحاء فى المصادر والمراجع. ويذكر الطبرى أن حسن الأطروش حكم الناس بالعدل، وكان مسالماً فى معاملته لهم، وأنه لم ير أحداً من الناس يتميز بالعدل والإنصاف وحسن الإدارة مثله، ولم يمض وقت طويل حتى توفى الأطروش سنة ٣١٦هـ، وسقطت دولة العلويين نتيجة الضربات المتلاحقة التى شنها جيش الزياريين الذين أحيوا من جديد النظام الإقطاعى السابق.

والآن نتحدث عن الشيعة الإمامية. قبلت الشيعة الإمامية بعد موت إمامها الخامس محمد الباقر وإبنه جعفر بن محمد الملقب بالصادق إماماً سادساً لها (ولد سنة ٨١هـ وتوفى سنة ١٤٨هـ) ولم يشترك بدوره مثل والده وجده فى أى نشاط سياسى أو فى أية انتفاضة ضد الدولة بأى شكل من الأشكال، وأمضى حياته فى هدوء وسلام وتوفى بالمدينة وكان – عوضاً عن ذلك وطبقاً للروايات الشيعية – عالماً متبحراً فى الإلهيات[1]، فقيها واقفاً على دقائق هذا العلم ضليعاً فى معرفة الأحكام، وتعتبره الشيعة الإمامية مؤسساً لعلم الإلهيات عندهم، ويسمون الفقه الشيعى مذهب الإمام جعفر الصادق أو المذهب الجعفرى[2].

وانتشرت بين الشيعة بعد ذلك العديد من المؤلفات التى يقال إن جعفر الصادق كتبها، ولكن نسبتها إليه أمر مشكوك فيه[3]، وقد قبل فقهاء أهل السنة علمه

(١) لم يوافق المترجم الفارسى لهذا الكتاب على هذا الرأى، وهو شيعى، فيقول: إن أئمة الشيعة لم يحيوا حياة هادئة وإن مضايقات الخلفاء العباسيين والأمويين من قبلهم لهؤلاء الأئمة كثيرة. ويستشهد بما سبق وذكره المؤلف من إخضاعهم للرقابة والتجسس ومحاسبتهم على أى عمل ولو كان صغيراً يصدر عنهم إما بالحبس أو دس السم لهم، ويذكر أن جعفر الصادق تعرض لمضايقات من قبل الخليفة المنصور منها منعه من أداء مراسم العزاء يوم عاشوراً.

(٢) مما هو جدير بالذكر أن الشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر الأسبق أصدر فتوى فى أوائل الستينات من هذا القرن بجواز التعبد على المذهب الجعفرى واعتباره مذهباً خامساً لمذاهب أهل السنة الأربعة، كما يظهر علماء أهل السنة احتراماً كبيراً للإمام جعفر الصادق، وربما يكون السبب فى ذلك أن والدته تنتمى إلى أبى بكر الصديق رضى الله عنه.

(٣) يبدو أن المراد من هذه المؤلفات الأصول الأربعمائة، وهى عبارة عن مذكرات تلاميذ الإمام جعفر الصادق، وليست من مؤلفات الإمام، ونسبتها إليه ليس مشكوكاً فيه (مقدمة أصول الكافى ج١/٥، والذريعة إلى تصانيف الشيعة ج٢، ص ١٤٥-١٧٠ والوجيزة تأليف الشيخ بهاء الدين العاملى ص١٨٣) ويجب أن نعلم أن للإمام جعفر تلاميذاً وطلاباً فى العلوم المختلفة غير علم الفقه والسياسة والتربية.

فى القوانين الإسلامية والإلهيات، ويحترمونه ويجلونه، وكانوا يقولون إنــه كــان متبحراً فى علوم النجوم والكيمياء والعلوم الغيبية، وإنه لا نظير لــه فــى الزهــد والعبادة، وإنه نسيج وحده فى ذلك. وكانوا ينسبون إليه العديد من المعجزات، وينقل ابن واضح اليعقوبى فى كتابه التاريخ أقوالا وكلمات قصارا يقال إنها للإمام جعفر الصادق[1]. كما نسبوا إليه بصفة خاصة تدوين أصول الشيعة الإمامية وتنظيمها فى ماهية الإمام والقول بالنور المحمدى، وهو عبارة عن تجلى النور الإلهى قبل خلق آدم، وأنه سطع فى الأنبياء ومحمد (صلى الله عليه وســلم) وآل بيتــه[2]. وتــأثير المعتزلة واضح فى إلهيات الإمام جعفر الصادق وبخاصة نفى التشبيه ونفى القول بالصفات الإنسانية للخالق.

ومع هذا فلم يقبل الإمام جعفر الصادق رأيا وسطاً فــى موضــوع حريــة الإرادة، كما لم يقبل الإمام جعفر الصادق أصول المعتزلة بالصورة الدقيقــة التــى قبلتها بها الزيدية وطبقاً للروايات المذكورة، وللإمام جعفر الصادق رأى وسط فــى موضوع حرية الإرادة، كما نفى فى نفس الوقت "الجبر" أو التقــدير بــلا شــرط، والتفويض أى حرية الاختيار للإنسان فى أفعاله.

ولم تكن الشيعة الإمامية فى عهد الإمام جعفر الصادق متحــدة الــرأى فــى العقيدة، كما لم يكن الغلاة المتطرفون من الشيعة قد ظهروا بين صفوفهم بعد، وقد تطرف أحد أقرباء الإمام المتعصبين وبالغ فى تطرفه وتقديسه للإمام حتى ادعــى بأن الإمام تجسد للخالق، وكان هذا المتعصب يسمى أبا الخطاب، ولم يستطع الإمام أن يسمح بوجود هذا التحريف فى الدين الإسلامى فأبعد أبا الخطاب عنه وأقصــاه، وأسس أبو الخطاب فرقة خاصة من غلاة الشيعة سميت بالخطابية.

---

(١) التاريخ، ج٢، ص ٤٥٨، وما بعدها.

(٢) المسعودى، مروج الذهب، ج١، ص ٣٢-١٩٦٤، مطبعة السعادة – القاهرة.

وحدث انقسام آخر داخل صفوف جماعة الإمام جعفر إبان حياته، كانت عواقبه جد وخيمة فى تاريخ الشيعة، فقد اختار الإمام جعفر ابنه الرابع موسى الكاظم من بين أبنائه السبعة خليفة له واعتبره جديراً به، ولكن جماعة من الشيعة الإمامية – أتباعه – أيدوا أبناءه الكبار أى إسماعيل وعبد الله ومحمد الذين خرجوا يدافعون عن حقهم فى الإمامة.

وكانت أقوى هذه الجماعات المنشقة الجماعة المؤيدة لإسماعيل المضحية بأرواحها من أجله، وسميت الإسماعيلية. ومع أن إسماعيل توفى أثناء حياة والده أى قبل وفاته (١٤٥هـ) ولذا لم يتول الإمامة فى حياة والده، إلا أن الإسماعيلية اعترفوا بمحمد بن إسماعيل إماماً سابعاً بعد وفاة الإمام جعفر الصادق، وظل اسم الإسماعيلية باقياً علماً عليهم، ثم اتضح بمرور الأيام أن الاختلاف بين الإسماعيلية والشيعة الإمامية كان أكثر حدة وأشد عمقاً من دعوى الاختلاف حول من يتولى الإمامة، فكانت الإسماعيلية أقوى منافسى الشيعة الإمامية، وأحرزوا مقاماً بارزاً فى التاريخ السياسى والفكرى للعالم الإسلامى بعامة، وفى تاريخ إيران بخاصة، منذ نهاية القرن الثالث الهجرى حتى منتصف القرن السابع الهجرى. وأثناء تلك المناقشات توفى الإمام جعفر الصادق بالمدينة ودفن فى البقيع بجوار والده وجده، وطبقاً لروايات الشيعة فإن الخليفة المنصور العباسى (وحكم من ١٣٧ –١٤٩٠هـ) كان ينفس عليه سعة نفوذه وحب الناس له فأرسل إليه فاكهة مسمومة وقتله بهذه الطريقة.

أما الشيعة الإمامية الذين ظلوا أوفياء للإمام جعفر الصادق فقد اعترفوا بموسى الكاظم إماماً سابعاً لهم، والأخبار الموثوق بها تاريخياً عن حياة هذا الإمام والمتاحة لنا قليلة نادرة فيروى أنه كان جوادا صابراً ولذا كان يخشى أن يسجن أو

يقتل بأمر من الخلفاء العباسيين[1].

ومع هذا عاش في المدينة عدة سنوات بعد وفاة والده (من عام ١٤٨هـ حتى ١٧٨هـ) ناعم البال[2]، ولم يكن فقيرا على أي حال، وأنجب ثمانية عشر من البنين وثلاثاً وعشرين من البنات، (وتجدر الإشارة إلى أنه لم يتزوج زواجاً عقدياً، وكل هؤلاء الأبناء من الجوارى) وطبقاً لما أورده ابن خلكان فإن الإمام موسى الكاظم كان يرسل كيساً يحتوى على ألف دينار لكل شخص اغتابه أو قدح فيه[3].

وطبقاً لما يرويه بعض الرواة بأن الإمام موسى قد حامت حوله الشكوك،

---

(١) يعلق كريم كشاورز على هذا بقوله: هذا القول يثير الدهشة ودليل على أن تحقيقات العلماء غير دقيقة، وبحثهم حول الإسلام وبخاصة التشيع ورجاله لا يزال غير دقيق، منذ كان الإمام موسى جعفر رجلاً تجمعت عناصر التحدى والثورة في شخصيته، وإن الخلفاء العباسيين كانوا يدركون ذلك فيه، فقد سجنه الخليفة الهادى مدة من الزمن، وفعل هارون الرشيد مع الإمام نفس ما فعله الهادى وإن زاد عن ذلك بحبسه حبساً انفرادياً، وأبعده عن المدينة مقر آل على، ولم يسمح لأحد بلقائه، ولم يكن الإمام يخشى من أى شئ، وهو القائل: "قل الحق ولو كان فيه هلاكك". وإن الإمام موسى – إذا ما نحينا جانباً عشقه للحرية وإيمانه بالثورة – كان رجلاً اشتهر بالزهد والعبادة، فيذكر عنه المؤرخون أنه كان من أعبد أهل زمانه (البغدادى تاريخ بغدا ج١٣ ص ٢٧) يقولون عنه إنه كان مشهوراً باسم "العبد الصالح".

(٢) يعلق على هذا القول أيضاً بأنه كلام عجيب، فكيف له أن يعيش هادئ البال والخلفاء يطاردونه وقد سجنه المهدى والهادى العباسى كما أشار إلى ذلك ابن الأثير في أحداث سنة ١٨٣هـ ؟

(٣) يذكر كريم كشاورز أن المؤلف قد أساء فهم قول ابن خلكان، فقد كان الإمام يفعل ذلك مع أقربائه فقط وهو مكلف برعايتهم، وأن الإمام حين كان يسمع أن شخصاً سبه أو قدح فيه كان يقول: "إنه قطع الرحم فهل أقطع أنا الرحم أيضاً" (صفوة الصفوة ج١٥٢، ميزان الإعتدال ج٣، ص ١٠٩ البداية والنهاية، ابن كثير ج١٠، ص ١٨٣).

وأصبح موضع سوء الظن فى عهد الخليفة المهدى (١٥٩ حتى ١٦٩هـ) أو خليفته الهادى (١٦٩ حتى ١٧٠هـ)، واتهم بالمشاركة فى إحدى ثورات الخوارج والارتباط بها – وبخاصة لأن بعض العلويين كانوا مشاركين فيها – وأودع السجن، ورغم إيداعه السجن إنه لم يتعرض لأخطار جسيمة أو إيذاء جسدى فسرعان ما أطلق سراحه.

ولكن سوء الظن لاحقه بعد ذلك، فاعتقل فى المدينة بأمر من الخليفة هارون الرشيد ثم نقل إلى بغداد[1] حيث سجن.

والأخبار والروايات التى ذكرتها المراجع والمصادر المتعددة عن أسباب سجنه وأوضاعه والتى تحدثت عن موته وكيفيته مختلفة متنوعة وإن اتفقت جميعها حول نقطة واحدة وهى أنه توفى فى سجن بغداد سنة ١٨٣هـ. وأن مصادر الدولة الرسمية أعلنت أن وفاته كانت طبيعية، ولكن الشيعة الإمامية يعدونه شهيداً.

وتعتبر الشيعة الإمامية ابنة على بن موسى، والذى لقب فيما بعد باسم الرضا، الإمام الثامن[2]، وكان يعيش فى المدينة فى بداية حياته.

ومع أن الخليفة المأمون انتصر على أخيه ومنافسه الأمين، وتولى عرش الخلافة بدلاً منه سنة ١٩٨هـ، إلا أنه كان يرى وضعه غير مستقر حتى إنه لم يجرؤ على الظهور فى بغداد، فلم يكن محبوباً بها مقبولاً من أهلها، وبقى فى مدينة مرو بخراسان، وتقرب من ملاكى الأراضى الإيرانيين أو الدهاقين، كما تقرب من الشيعة المعتدلة عملاً بوصية وزيره الإيرانى الفضل بن سهل وأخيه الحسن بن

---

(١) تذكر بعض المصادر أن ذلك تم عام ١٧٨هـ.

(٢) كانت أمه إيرانية، وإن والدة أبيه اختارت هذه المرأة سرية لأبيه، وولد على بن موسى عام ١٤٨ أو ١٥٣ هـ).

سهل ليشركهم فى أمور الحكم، وحتى يقلل سخط عامة الناس وكراهيتهم له بمساعدة الشيعة له، ولذا أصدر المأمون أمراً سنة ٢٠١هـ بإحضار إمام الشيعة على بن موسى من المدينة إلى خراسان.

وحين أحضروا على بن موسى إلى خراسان لقبه المأمون بلقب الرضا[1] وعينه وليا للعهد (٢٢ من رمضان سنة ٢٠١هـ)، ولتنفيذ ذلك عقد اجتماعاً كبيراً فى مرو ضم أخلاف بنى العباسى (عم النبى صلى الله عليه وسلم) وأخلاف على بن أبى طالب وكبار رجالات الدولة وأعيانها، وقيل إن عدد المجتمعين فى هذا الإجتماع بلغ ثلاثين ألفاً، وأنه تقرباً من الشيعة وجلبا لرضاهم غير المأمون علم العباسيين وثيابهم من اللون الأسود إلى اللون الأخضر، اللون المحبب للشيعة، وضرب اسم على بن موسى الرضا على السكة بعد اسمه بعبارة: "الرضا إمام المسلمين"، كما زوج الخليفة ابنته حبيبة للإمام الرضا، وتذكر المصادر المتأخرة للشيعة أن مقر إقامة الخليفة المأمون بمدينة مرو كان منتدى للبحث والمناظرة فى الأمور الدينية، وأنه كان يشارك فى هذه المناقشات والمناظرات، كما شارك فيها الإمام على بن موسى الرضا وعلماء السنة والشيعة ورجال الدين المسيحى واليهودى وكهان الدين الزرادشتى أيضاً، ومن الجائز أن يكون قد شارك فيها كذلك الأسقف المسيحى الشهير لحران تيودور أبو قرة (النسطورى) الذى تتحدث المصادر عن مشاركته فى تلك المناظرات فى بلاط الخليفة، وأنه رأس إحدى جلسات هذه المناقشات فى حضور على بن موسى الرضا، ولكن اتحاد الخليفة العباسى مع الشيعة المعتدلة لم يستمر طويلاً، ولم يجن الخليفة النتائج التى كان يتوقعها، فلم تستفد جماهير الشعب الإيرانى من هذا التغيير، وثار الناس فى بغداد

---

(١) تذكر بعض المصادر الشيعية مثل ابن بابويه أن هذا القول خطأ وأن لقب الرضا كان ملقباً به من قبل ذلك.

على الخليفة[1]. واستاء الدهاقنة الإيرانيون – وكان أكثرهم من السنة آنذاك – من أسلوب الخليفة الموالى للشيعة. ويبدو أن الشيعة الإمامية لم يكن لها التأثير الفعال آنذاك على جماهير الناس فى إيران، لذا لم يكن اتحاد الخليفة معهم كافياً لتقديم مساعدة مجدية للخليفة.

وقرر المأمون قطع الرابطة مع الشيعة، بعد أن رأى عدم جدواها بل وإخفاقها، وقتل وزيره الفضل بن سهل – وكان يميل للشيعة – فى حمام سرخس، ويظن أنه قتل تنفيذا لأمر سرى من الخليفة (ولكن المأمون نفى هذا الاتهام).

وتوفى الإمام على بن موسى الرضا مسموماً بعد تناوله حبة رمان مسمومة، فى قرية نوقان التابعة لمدينة طوس بعد ثلاثة أيام من أكلها (أو أكل عنقود عنب فى إحدى الروايات) أواخر شهر صفر سنة ٢٠٣هـ. ويبدو أن الشائعات الخاصة بدس السم للرضا من قبل المأمون لم تكن عارية من الصدق مطلقاً، وقد نفى المأمون هذه الشائعة بإصرار، وبكى فى مراسم عزاء الإمام، وأقام له مراسم دفن مهيبة شارك فيها بنفسه وأم الناس فى الصلاة على جثمانه. ورغم هذا فقد قفل المأمون راجعاً إلى بغداد بعد ذلك وقطع صلته بالشيعة، وأعاد اللون الأسود لوناً رسمياً للدولة بدلاً من اللون الأخضر، مما جعل العامة تعتقد بصدق هذه الشائعات المشار إليها. ولأن وفاة الإمام قد حدثت بعد قطع الرابطة بين الشيعة والمأمون – كما تقول الشيعة – فإنهم يعدونه شهيداً فى سبيل الدين، ودفن فى سناباد القريبة من طوس فى حديقة ضمت مقبرة الخليفة هارون الرشيد (متوفى سنة ١٩٤هـ). ومرقد الإمام الثامن للشيعة مزار للشيعة الإمامية وواحد من الأماكن المقدسة الكبرى عندهم[2]. ونشأت

---

(١) وقعت هذه الثورة رافعة شعار إحياء مذهب أهل السنة والجماعة، واختارت إبراهيم بن المهدى عم المأمون لمنصب الخلافة، سنة ٢٠٣ هـ، وقد قدمت هذه الثورة سريعاً.

(٢) يذكر ابن بطوطة الذى زار هذا المكان فى الأربعينيات من القرن الرابع عشر الميلادى (الثامن الهجرى) أن الزائرين الشيعة لهذا المكان كانوا يلقون الحجارة على قبر هارون الرشيد بعد زيارة قبر الإمام على بن موسى الرضا. ويحترم أهل السنة قبر على بن موسى الرضا ويجلونه كقبر يضم رفات أحد العلويين.

قرية حول هذه المقبرة، أضحت مدينة كبيرة فيما بعد، سميت باسم مشهد على الرضا واشتهرت باسم "مشهد" اختصاراً للإسم. وصارت مدينة مشهد لكثرة الزائرين لها مدينة غنية، واحتلت مكان مدينة طوس تدريجيا، تلك المدينة التى دمرها المغول تدميراً، ولم تقم لها قائمة بعد ذلك.

وضرب مرقد الإمام الرضا والمسجد الكبير الذى أقيم حوله فى القرن الرابع الهجرى تنفيذاً لأمر الأمير فايق، بأمر من سبكتكين مؤسس الأسرة الغزنوية (حكم من ٣٧٦ حتى ٣٨٨)، وكان عدوا للشيعة، ولكن ابنه السلطان محمود الغزنوى أعاد بناءه مرة أخرى سنة ٤٠٠ هـ. ومع أن السلطان محمود كان سنياً إلا أنه كان يعظم الإمام على بن موسى، ثم دمر الضريح مرة أخرى على يد الفاتحين (الغزاة) الأتراك فى منتصف القرن الخامس، وأعيد بناؤه مرة أخرى بتبرعات خاصة فى النصف الأول من القرن السادس الهجرى، ثم دمر مرة أخرى سنة ٦١٧هـ أثناء الغزو المغولى، وأعاد بناءه مرة أخرى الإيلخانى المغولى أولجايتوخان (محمد خدا بنده) وكان قد اعتنق الإسلام على المذهب الشيعى، ودام حكمه من ٧٠٤ حتى ٧٧٦هـ.

وأمرت الملكة جوهر شاد زوجة السلطان شاهرخ التيمورى بتشييد مسجد كبير بجوار مرقد الإمام على نفقتها الخاصة، وتم تشييده سنة ٨٢١هـ على يد المعمارى الإيرانى الشهير قوام الدين الشيرازى وزينه بالكاشانى الملون والمرقع، والمسجد الجامع الذى شيدته جوهر شاد واحد من أبهى وأجمل الآثار المعمارية الإيرانية، وتم طلاء القبلة الأصلية للمسجد بأوراق الذهب فى العهد الصفوى.

وكان محمد بن على الرضا الإمام التاسع ملقبا بالجواد وكان تقياً، ولم يكن ابناً لحبيبة ابنة الخليفة المأمون التى تزوجها والده زواجاً عقديا، بل كان ابناً لجارية

لم تعرف جنسيتها[1]. وكان الإمام التاسع مقيماً بالمدينة أثناء وفاة والده، وكان ابناً لسبع أو تسع سنوات، وكان الخليفة المأمون يود أن يكلأه برعايته، ويبدو أنه تم له ما أراد وزوجه زينب إحدى بناته[2]، وكان زواجاً غير موفق.

عاش الإمام محمد بن على الرضا في المدينة في بداية حياته ثم انتقل منها إلى بغداد وكان شغوفاً بقراءة الإلهيات والفقه الإسلامي، مشغولا بذلك، وعاش عيشة هادئة ناعمة في عصر المأمون رغم شكايات زوجته المتكررة منه لوالدها المأمون، ولكن أوضاعه – أي الإمام محمد التقي – أخذت تتجه نحو السوء في عصر الخليفة المعتصم أخي الخليفة المأمون وخليفته من بعده، وتذكر الروايات الشيعية أن الإمام محمد التقي توفي ببغداد سنة ٢٢٠هـ بكتم أنفاسه بمنديل زوجته زينب بتحريض من الخليفة المعتصم، أو بسقيه شراباً مسموما بعث به إليه المعتصم.

وكان على بن محمد الملقب بالتقي الإمام العاشر للشيعة الإمامية وهو ابن إحدى الجوارى، وتوفي والده وهو لم يتعد السنة السادسة أو الثامنة من عمره، فعاش مع والدته في المدينة، ولم يتعرض للمطاردة والإيذاء في عصر كل من الخليفة المعتصم والخليفة الواثق، ولكن الأمر كان على النقيض من ذلك في عهد الخليفة المتوكل، وكان سنيا متعصباً. بدأ بمطاردة الشيعة والمعتزلة، ومنع زيارة ضريحى الإمامين على بن أبي طالب والحسين بن على وخرب ضريح الحسين في كربلاء، ولم يسلم على بن محمد التقي من المطاردة والإيذاء رغم سلبيته

---

(١) ذكرت بعض الروايات أنها ربما كانت نوبية أو يونانية أو قبطية (مصرية)، واتفقت تلك الروايات المتباينة على أنها كانت في بداية حياتها تدين بالمسيحية.

(٢) يذكر حمد الله المستوفي في كتابه تاريخ كزيدة أن المأمون زوج ابنته زينب للإمام الرضا.

السياسية[1].

وطبقاً لما ذكره المسعودى فإن عيون الخليفة كانوا يقدمون تقارير إلى الخليفة مفادها أن على النقى يخفى فى بيته أسلحة وكتباً ضالة، ويريد الاستيلاء على الحكم، فذهب رئيس الحراس الترك إلى المدينة تنفيذاً لأمر الخليفة وهاجم منزل الإمام ليلاً وقام بتفتيشه، ومع أنه لم يجد ومن معه شيئاً فى منزل الإمام يستحق اللوم عليه، فقد حملوا الإمام معهم فى بداية الأمر إلى بغداد ومنها إلى سامرا مقر الخليفة، وتنسب الروايات الشيعية العديد من المعجزات للإمام يقال إنها صدرت منه أيام سجنه، وأنه لم يفرج عنه حتى بعد قتل المتوكل على يد حراسه الترك سنة ٢٣٧ هـ، وتوفى الإمام فى السجن سنة ٢٥٤ هـ بعد أن بلغ سن الأربعين، ويقال إنه أمضى فى السجن منها عشرين عاماً.

والإمام الحادى عشر للشيعة الإمامية هو حسن بن على الملقب بالعسكرى (مشتق من اسم مدينة سامرا التى أمضى فيها الكثير من عمره، وكانوا يسمون مدينة سامراء غالباً باسم العسكر، وتحمل معنى الجند أو المعسكر، لأن جند الخليفة كانوا مستقرين بها، ومن هنا أتت كلمة العسكرى التى لقب الإمام بها) وقد ولد سنة ٢٣٢ هـ أو ٢٣٣ هـ قبل اعتقال والده بعدة أعوام، وكانت أمه جارية، وحين سجن على النقى فى سجن سامرا سمحوا لأهل بيته بأن يقيموا فى منزله الخاص بتلك المدينة.

وسجن الحسن العسكرى فى سجن بغداد بعد وفاة والده فى عهد الخليفة المعتز (بين عامى ٢٥٥ و٢٥٦هـ) وطبقاً للروايات الشيعية فإن الخليفة المعتمد

---

(١) لا تتفق مصادر الشيعة على هذا الرأى وترى أنه كان فعالاً فى ممارسته السياسية وأنه سجن فى سبيل تحقيق ما يريد ما ينيف عن عشرين عاماً، وأنه مثل سائر الأئمة لم يشارك فى سبيل تحقيق ذلك بصورة مباشرة.

(حكم من ٢٥٧ حتى ٢٧٩ هـ) كان أكثر الخلفاء إيذاء واضطهادا للإمام، ولكن هذا الخليفة نفسه هو الذى أطلق سراحه بعد ذلك وسمح له بالإقامة فى منزل والده بمدينة سامرا، ولكنه حرمه من الحصول على خمس الغنائم الذى كان مقرراً حصوله عليه كحق لأخلاف النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) (السادات العلوية).

ولم يتزوج الحسن العسكرى زواجاً عقدياً، ولكن تذكر إحدى الروايات أن إحدى جواريه وكانت تدعى نرجس قد أنجب منها ولدا وبنتا، وقدر لأبنه الوحيد هذا أن يكون آخر أئمة الشيعة، وتنسب الروايات الشيعية للإمام الحسن العسكرى العديد من المعجزات، والحياة الحافلة بالتقوى والزهد، وأنه حظى بمقام التقديس الذى ناله الأئمة السابقون. وتوفى فى مدينة سامرا سنة ٢٦٠ هـ ولم يكن عمره آنذاك قد تجاوز سبعة وعشرين عاماً، وتعده الروايات الشيعية من الشهداء، كذلك يقولون إنه قد دس له السم بأمر من الخليفة المعتمد.

والمعلومات والأخبار المتعلقة بحياة آخر أئمة الشيعة الإمامية أو الإمام الثانى عشر فى غاية الإبهام والغموض.

(وعلى هذا) فإن الإمام الثانى عشر للشيعة الإمامية هو محمد بن الحسن العسكرى الذى تحدثنا عنه آنفاً، ويروى أنه ولد قبل وفاة والده بأربعة أو خمسة أعوام وفى روايات أخرى قبل عامين من وفاة والده أو بعد وفاة والده بثمانية أشهر، وعلى أية تقدير فإنه لم يكن قد تعدى مرحلة الطفولة وقت وفاة والده.

وقد اختفى هذا الطفل الذى نال مقام الإمامة حين بلغ السادسة من عمره (أو السابعة أو التاسعة) فى بعض الروايات.

وبين أيدينا روايات مختلفة عن ظروف اختفاء وأحوال غيبته، دون أكثرها بعد واقعة الاختفاء بمدة طويلة. فتذكر إحدى الروايات أنه اختفى فى سرداب منزله.

وعلى أية حال فلم يعد للأئمة وجود ظاهري بعد ذلك، ويعتقد بعض الإمامية أن الله قد حرم الناس من نعمة وجود الإمام وظهوره جزاء وفاقاً لما اقترفوه من ذنوب وآثام، واعتقد فريق آخر أن الدنيا لا يمكن أن تظل دون إمام، وإذا لم يوجد الإمام الظاهر يكون هناك الإمام المستتر الذي يحفظه الله، وأنه يدير أمور جماعة الشيعة ويحفظ مصيرها، وهو غائب عنها، وحين يعود فإنه المهدى. ويبدو أن الاعتقاد التام والإيمان اليقيني بالإمام المستتر أو المهدي ورجعته كان راجعاً لما كان يأمله الناس في رجعته بأنها ستحدث تغييراً اجتماعياً عن طريق الدين.

واعتقد الشيعة بالإمام الغائب أي محمد بن حسن الإمام الثاني عشر الذي اختفى، ويطلقون عليه ألقاباً متعددة من قبيل الحجة والمنتظر والمهدي وصاحب الزمان.

وقد أحدثت هذه الآراء المختلفة انقساماً وتشققاً بين الشيعة الإمامية، كان من نتيجتها ظهور فرق فرعية جديدة، بلغ عددها كما يقول د.ب ماكدونالد إحدى عشرة فرقة[1] فرعية إمامية انتصرت بعد ذلك الجماعة التي قبلت اثني عشر إماماً.

---

(١) ما ذكره ماكدونالد ذكر أيضاً في دائرة المعارف الإسلامية ولا يتفق الشيعة مع هذا الرأي ويعتبرونه خطأً فادحاً، ويرجعون مصدر ذلك إلى جهل ماكدونالد بالإسلام ومصادره وتاريخه. ويذكر المترجم الشيعي للكتاب أن النبي محمداً (صلى الله عليه وسلم) قد أشار بنفسه إلى تسلسل الأئمة الإثنى عشر ونبه الأذهان لذلك، بل وذكر أسماءهم وأن هذا موجود لا في كتب الشيعة وحدهم بل وفي كتب السنة أيضاً، وأشار إلى ما ورد في كتب الشيعة (مثل كتاب الولاية في طريق الغدير، وفرائد السمطين والفصول المهمة لابن صباغ الملكي). أما فيما يتعلق بظهور الإمام المهدي فقد تحدثت عنه كتب السنة والشيعة وذكرت أحاديث في ذلك ذكر بعضها في كتب مثل البخاري وسلم. ورأيي الشخصي أن فكرة ظهور المهدي فكرة دخيلة على الإسلام. كما أن ما ذكره ماكدونالد من أن قاعدة تسلسل الأئمة الإثنى عشر قد تكونت بصورة قاطعة في القرن الخامس الهجري فهو رأي لا يوافق عليه الشيعة، وترى أنها تتعلق بالعصور الإسلامية الأولى.

ونجد أكمل صورة لسلسلة الأئمة عند الشيعة الإمامية الإثنى عشرية على النحو التالي:

١. على بن أبى طالب المرتضى – قتل سنة ٤١ هـ.

٢. الحسن بن على – توفى سنة ٤٩ هـ.

٣. الحسين بن على الشهيد – قتل سنة ٦١ هـ.

٤. على زين العابدين – توفى سنة ٩٥ أو ٩٦ هـ.

٥. محمد الباقر – توفى ١١٤ هـ.

٦. جعفر الصادق – توفى سنة ١٤٨ هـ.

٧. موسى الكاظم – توفى فى السجن سنة ١٨٣هـ.

٨. على بن موسى الرضا – توفى سنة ٢٠٣ هـ.

٩. محمد التقى (الجواد) توفى سنة ٢٢١ هـ.

١٠. على النقى – توفى فى السجن سنة ٢٥٨ هـ.

١١. حسن العسكرى – توفى سنة ٢٦٠ هـ.

١٢. محمد المهدى – اختفى بين سنة ٢٦١ – ٢٦٥ هـ[١].

قتل من هؤلاء الأئمة على بن أبى طالب (الخليفة الرابع والإمام الأول) وابنه الحسين بن على. بينما تذكر الروايات الشيعية (وبعض الروايات السنية) عن الأئمة الآخرين أنهم قتلوا بدس السم لهم من قبل الخلفاء الأمويين والعباسيين.

---

(١) اسم الإمام الثانى عشر بالكامل هو محمد بن حسن بن على بن محمد بن على بن موسى بن جعفر بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب.

وسرعان ما أصبحت مراقد الأئمة مزارات يقصدها الشيعة، ولـم يقتصـر الأمر على الشيعة وحدهم بل شمل أهل السنة الذين يحترمون ويعظمون الإمام على والإمام الحسين وسائر الأئمة وأولياء الله. ويعتقد الشيعة أن مقابر أئمتهم على النحو التالى:

١. على بن أبى طالب (رضى الله عنه) فى النجف (العراق).

٢. الحسن بن على، على زين العابدين، محمد الباقر، جعفر الصادق، فـى البقيـع بالمدينة (المنورة).

٣. الحسين بن على فى كربلاء – على مقربة من الحلة فى العراق.

٤. موسى الكاظم، محمد النقى فى الكاظمية ببغداد.

٥. على بن موسى الرضا فى مدينة مشهد بخراسان بإيران.

٦. على النقى وحسن العسكرى فى سامرا.

وهناك مقابر أخرى لأبناء الأئمة بموازاة الأئمة أنفسهم، يؤمها الناس للزيارة من بينها مقبرة السيدة فاطمة أخت الإمام على بن موسى الرضـا الإمـام الثـامن للشيعة فى مدينة قم (إيران).

وهناك أيضاً عبد العظيم خليفة الإمام الثانى الحسن بن على ومن أصـحاب الإمام محمد النقى وعلى النقى وكان فقيها زاهدا، وتوجد مقبرته فى مكان يسـمى شاه عبد العظيم على مقربة من مدينة طهران، وكان مقابر هؤلاء الأئمـة وسـائر العلويين نقطة شيدت حولها العديد من المبانى، كما شيدت مساجد حول قبورهم.

وبعد مضى ما يزيد عن ستين عاماً من اختفاء الإمام الثانى عشر (٣٢٩هـ) ترأس جماعة الشيعة الإمامية خلفاء سمى كل واحد منهم باسم النائب الخاص، كان

نائباً عن الإمام الغائب، ولكن على بن محمد السامرائى (السامرى) النائب الرابع لم يعين، حين موته سنة ٣٢٩ خليفة له، وطبقاً للروايات الشيعية فإنه كان يعتقد أن جميع علامات رجعة الإمام المستور (المهدى) قد ظهرت، وأن تعيين خليفة مؤقت (وكيل) لا معنى له. وكانت تلك العلامات ممثلة فى: انقضاء سنوات عديدة على اختفاء الإمام الثانى عشر، وبداية عصر مملوء بالاضطرابات والثورات (ثورات القرامطة التى شارك الناس فيها، وما أعلنته من مبادئ الثورة والتغيير الاجتماعى، وسيطرة حكومة العدل على وجه الأرض، واستيلاء آل بويه على بغداد، وتأسيس الخلافة الإسماعيلية الفاطمية فى إفريقيا).

ومنذ ذلك التاريخ لم يرأس جماعة الشيعة الإمامية رئيس ظاهر وقوى يقبله الناس جميعاً (الشيعة الإمامية).

وتسمى الشيعة فترات حكم النائب الخاص باسم عصر الغيبة الصغرى، ويسمون الفترة التالية لعام ٣٢٩ هـ باسم الغيبة الكبرى.

وكانت أسرة إيرانية (الديالمة آل بويه) قد سيطرت على غرب إيران والعراق منذ عام ٣٢٤ حتى ٤٤٧ هـ. واستولى على بغداد سنة ٣٣٤هـ، وحرمت الخلفاء العباسيين من سلطتهم السياسية فعلاً، وأبقت لهم على سلطة إسمية لا تمارس نفوذا أو سلطاناً سوى السلطة الروحية، وكان مؤسسو الدولة البويهية من الشيعة المعتدلة (الزيدية) ومع أن التابعين لهم من أفراد تلك الأسرة كانوا سنيين فى ظاهر الأمر، إلا أنهم كانوا يولون الشيعة العناية فى باطن الأمر، كما كانوا ينهجون نهج المداراة مع الشيعة المعتدلة بعامة، وبدأت فترة طويلة كان المجال متسعاً فيها للشيعة الإمامية والزيدية فى غرب إيران، تعمل فيها على نشر آرائها وأفكارها فى حرية تامة ودون أية قيود على حركتها، وفى جو من الهدوء، وبدأوا فى تنظيم شريعتهم وفقههم وتدوينه.

ويسود اعتقاد خاطئ مؤداه أن أحد الاختلافات الجوهرية بين السنة والشيعة يكمن فى أن الشيعة لا يعترفون بالسنة.

يقول جولد تسيهر إن هذا اعتقاد خاطئ يسئ الظن بماهية التشيع كله، ومن المحتمل أن يكون ذلك ناجماً عن الاختلاف فى كلمتى السنة والشيعة، فليس هناك شيعي واحد يتحمل أن يوصف أو يعد مخالفاً لأصل السنة، وكل ما يمكن أن يقال فقط إن سنة الشيعة لا تتطابق مع سنة أهل السنة والجماعة، وللشيعة أحاديث خاصة يسمونها عادة باسم أخبار.

تستند أحاديث الشيعة على إسناد آخر، فقد استندوا فيها على أخبار الأئمة العلويين. وينفى الشيعة غالبية الأحاديث التى تصل فى سندها إلى الصحابة المخالفين لعلى (رضى الله عنه) مخالفة ظاهرة، مثل عائشة (رضى الله عنها) وطلحة والزبير.

وبناء على هذا فإن عدد الأحاديث التى يقبلها أهل السنة والشيعة ليس قليلاً، ولذا يقول جولد تسيهر: "يجب أن نقر بوجود عدد كبير من الأحاديث التى قبلها كلا الفريقين (السنة والشيعة) والفرق بينهما فقط ينحصر فى أسماء الأشخاص الذين يصل سند تلك الأحاديث إليهم". وإذا كانت أحاديث أهل السنة تتفق وتتلاءم مع رغبات أهل الشيعة أو لا تخالفها فإن علماء الشيعة يقبلونها دون تردد ويستندون عليها. وأحاديث الشيعة وكتب الحديث عندهم أكثر تأخراً من أحاديث أهل السنة، واحتمال الوضع والنحل فيها أكثر(١).

---

(١) يعترض مترجم الكتاب إلى الفارسية على ذلك ويقول إن هذا يخالف الواقع، وإن المؤلف نفسه قد ذكر أن الشيعة كانوا أكثر دقة فى تمييز الأحاديث الصحيحة عن غيرها، ويطالب الباحثين بالرجوع إلى كتاب (الغدير) وكتاب (دراسات فى الكافى والصحيح). ونقول إن هذا لا ينفى ما ذهب إليه المؤلف من أن وضع الأحاديث ونحلها عند الشيعة كان كثيراً، أما عملية التمييز بين الصحيح وغيره فهى مرحلة ثانية.

وقد شرح المستشرق المجرى جولد تسيهر هذه النقطة من أخبار الشيعة شرحاً مفصلاً[1].

وقد ذكر بروكلمان فى كتابه مؤلفات الزيديين فى الفقه والأصول (ابتداء من الإمام قاسم بن إبراهيم الحسن المتوفى سنة ٢٤٦ هـ ومن أتوا بعده).

ومع أن الشيعة الإمامية تعتقد أن الإمام جعفر الصادق مؤسس فقههم، إلا أن أول مجموعات الأحاديث والمؤلفات الفقهية الإمامية التى وصلت إلى أيدينا ترجع إلى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى، ويتضمن كتاب الفهرست لإبن النديم (المتوفى سنة ٣٨٥هـ) والمصادر الأخرى كذلك تفصيلات عن هذا الموضوع.

ومحمد بن الحسن القمى (المتوفى سنة ٢٩١ هـ) واحد من أشهر جامعى الأحاديث الإمامية، فقد جمع مجموعة من أحاديث الشيعة.

كما كان محمد بن يعقوب الكلينى أكثر فقهاء الإمامية تأثيراً ونفوذا بين فقهاء الشيعة، وقد توفى سنة ٣٢٨ هـ فى بغداد، ومن مؤلفاته (الكافى فى علوم الدين) ومجموعة أحاديث تحتوى على ستة عشر ألفاً من الأحاديث (يقول المصنف إ من بينها خمسة آلاف واثنين وسبعين حديثاً صحيحاً و ٩٤٨٥ حديثاً ضعيفاً، وإنه يقبل ما بقى من تلك الأحاديث بحذر) وتنقسم هذه المجموعة إلى قسمين: الأول فى الأصول والثانى فى الفروع.

وأكبر فقهاء الشيعة الإمامية وعلماء الإلهيات فيها فى القرن الرابع الهجرى أبو جعفر محمد بن على القمى المعروف غالباً باسم "ابن بابوية" و "الصدوق" وقد غادر خراسان سنة ٣٤٤ هـ متوجها إلى بغداد حيث توفى بها سنة ٣٨١ هـ ونسبوا إليه ما يقرب من ثلاثمائة مؤلفاً لم يبق منها سوى عشرة كتب، من بينها

---

(١) Goldziher Muhoinmedamsche Student p. 111-118.

كتاب يحتوى على أربعة آلاف وخمسمائة حديث باسم من لا يحضره الفقيه. (ومن هؤلاء الفقهاء أيضاً) القاضى نعمان محمد بن حيان المصرى، وكان مالكيا فى بداية الأمر ثم أضحى من أتباع الشيعة الإمامية، وتوفى سنة ٣٦٤ هـ. كتب كتابا فى الشريعة (الحقوق) الإمامية باسم الكافى، وقد اعترفت به الإسماعيلية الباطنية ليقرأه أتباعها فى الدرجات الدنيا فى تنظيمهم.

وهناك أبو عبد الله محمد بن النعمان البغدادى (المتوفى سنة ٤١٣هـ)، قبلت العامة من الإمامية آراءه وكتاباته الكثيرة التى يقال إنها وصلت مائتين من المؤلفات لم يبق منها سوى أربعة فقط[1]. وقد نال تلميذه محمد بن حسن الطوسى شهرة أكثر من أستاذه (وتوفى عن ثلاثة وسبعين عاماً ٤٦١هـ) وقد ولد فى مدينة طوس بخراسان، وانتقل فى شبابه إلى بغداد وحين زالت دولة البويهيين سنة ٤٤٧ هـ وتولى السلاجقة السلطة بدأوا فى مطاردة الشيعة وإيذائهم، واتهموا الطوسى بلعن الصحابة المخالفين لعلى (رضى الله عنه).

واستطاع أن يثبت براءته من هذه التهمة، ولكنه اضطر إلى ترك بغداد وذهب إلى النجف حيث لم يمض وقت طويل حتى وافته المنية، وقد صنف فهرساً ضم كتب الشيعة وآثارهم، وهذا الفهرس لازم لكل من يريد مطالعة كتب الشيعة المذكورة[2].

---

(١) يذكر ناقل الكتاب إلى الفارسية أن خمسة عشرة مؤلفاً من مؤلفاته قد طبعت من بينها الإرشاد والإختصاص، وإيمان أبى طالب، والرسالة المقنعة، وأوائل المقالات فى المذاهب والمختارات، وشرح عقائد الصدوق، والأمالى، والإفصاح فى الإمامة، والفصول المختارة من العيون والمحاسن.

(٢) يوجد الآن العديد من الفهارس التى تحتوى كتب الشيعة، أهمها وأكثرها شمولاً الذريعة إلى تصانيف الشيعة فى أكثر من ٢٠ مجلدا طبع منها حتى عام ١٣٩١ هـ عشرون مجلداً.

ويعتبر الشيعة كتابى الطوسى: تهذيب الأحكام والاستبصار (وهو تحقيق فى الاختلاف بين الأخبار والأحاديث) بالإضافة إلى الكتب السابقة للكلينى وابن بابوية من أهم كتب الفقه عندهم ويسمونها (الكتب الأربعة)، وقد احتل المحمدون الثلاثة (أى الكلينى وابن بابوية والطوسى) مقاماً سامياً عند الشيعة الإمامية فى القرنين الرابع والخامس الهجريين، وغنى عن البيان أن هذه الكتب الأربعة قد كتبت باللغة العربية.

وقد بدأت فى العصر الغزنوى (فى شرق إيران) والعصر السلجوقى بصفة خاصة مرحلة مطاردة عنيفة للشيعة من قبل أهل السنة، وقد شملت المطاردة الشيعة بعامة، سواء المعتدلة أو الإسماعيلية أو الغلاة، وإن نال كل منها من المطاردة والإيذاء بحسب تطرفه وغلوه، فاضطرت الشيعة الإمامية وفقهاؤها إلى إخفاء عقيدتهم، وتظاهروا بقبول العقيدة السنية.

ولم تكن الفرصة سانحة لنشر أدب الشيعة ومؤلفاتها طوال الفترة الممتدة من أواسط القرن الخامس الهجرى حتى الهجوم المغولى أى الربع الأول من القرن السابع الهجرى، فقد برز فى تلك الفترة عالم شيعى فذ (من الشيعة الإمامية) هو الشيخ الطبرسى الذى عاش فى مشهد وسبزوار، وكتب تفسيراً للقرآن باسم (جامع الجوامع فى تفسير القرآن) كان أكثر قبولا وشيوعاً مما عداه من التفاسير الأخرى عند الشيعة[1].

ونعمت الشيعة الإمامية بالحرية إبان الفتوحات المغولية فى إيران، وقد كان المغول قبل اعتناقهم الإسلام (٦٩٥هـ) يحبذون التعامل مع أهل جميع الأديان والمذاهب والفرق (او لا يحفلون بذلك كله) وكان عدد من حكام المغول فى إيران

---

(١) تفسير الطبرسى الشهير معروف باسم (مجمع البيان) كما كتب تفاسير أخرى باسم (جامع الجوامع) أو (الكافى الشافى) والوسيط والوافى من تفاسير أيضاً.

يتعهدون المسيحيين والبوذيين بنوع خاص من الحماية والرعاية (هولاكو وأباقاخان، أما أرغون فكان يحتضن المسيحيين والبوذيين واليهود أيضاً) ورغم هذا فإنهم لم يتعقبوا أتباع المذاهب والأديان الأخرى بالإيذاء والضرر، وبعد أن دخل المغول فى الإسلام نجد أولجايتوخان (السلطان محمد خدا بنده وحكم من ٧٠٤ حتى ٧١٦ هـ) قد اعتنق الإسلام على مذهب الشيعة الإمامية بصفة خاصة، إلا أنه لم يستطع أن يفرض مذهب الشيعة الإمامية دينا رسمياً للدولة لأن الفقهاء السنية (الشافعية والأحناف) وكبار الإقطاعيين الإيرانيين – وكانوا من السنة – كانوا يخالفونه الرأى.

وأشهر علماء الشيعة فى تلك الفترة أثنان، أولهما نجم الدين جعفر بن محمد الحلى (المتوفى سنة ٦٧٤ هـ) مؤلف كتاب معروف باسم (شرائع الإسلام) قبلته عامة الشيعة فى فقه الشيعة الإمامية، وثانيهما ابن أخته جمال الدين حسن المطهر الحلى الملقب بالعلامة الحلى[1] وكتب العلامة الحلى كتاباً فى ماهية الإمامة باسم (منهج الكرامة فى معرفة الإمامة) ويقع فى عشرة فصول وفصل تكميلى[2] تناول فيه أصول الإلهيات عند الشيعة. وبالإضافة إلى ذلك فله العديد من المؤلفات التى بلغ عددها خمسة وسبعين مؤلفاً لم يبق منها سوى عدد ضئيل، ومن بينها كتاب فى أساس المعتقدات عند الشيعة، ويعرف باسم (منهاج اليقين فى أصول الدين) والمرشد فى فقه الإمامية باسم (تذكرة الفقهاء) فى ثلاثة مجلدات، وكتب هذه

---

(١) كانت مدينة الحلة فى العراق مركزاً لعلى والشيعة فى القرنين السابع والثامن الهجريين.

(٢) يبدو أن القصد من كلمة فصل تكميلى هو الفصل الحادى عشر، ولكن الفصل موجود فى كتاب منهج الكرامة. وكتاب منهج الصلاح تلخيص قام به العلامة الحلى لكتاب مصباح المتهجد الذى ألفه محمد بن حسن الطوسى، وقد لخصه فى عشرة فصول، ثم أضاف إليه الفصل الحادى عشر، أوجز فيه أصول الاعتقاد، وقد كتب على هذا الفصل أكثر من ثلاثين شرحاً. أنظر كتاب الذريعة (جـ ٣/٥) جـ ١١٧/١٣ وما بعدها.

المؤلفات كلها باللغة العربية.

يقولون إن ابن المطهر الحلى (المتوفى عام ٧٢٧ هـ) قد أدخل الإيلخان الجايتوخان المغول المذهب الشيعى، وقد طمس المؤلفان الآخران الشهرة التى لقيها علماء الشيعة السابقون، وفى زمن الصفويين وبعد استقرار المذهب الشيعى فى إيران أصبحت مؤلفات الفقيهين الحليين دستوراً ودليلاً أصليا للشيعة فى الشريعة والإلهيات وفقه الإمامية.

ويقسم علماء الإمامية معتقداتهم إلى الأصول الخمسة التالية أو "أصول الدين":

- التوحيد : أى أصل وحدانية الله.
- العدل : الاعتقاد فى عدالة الله.
- النبوة : الاعتقاد في الرسالة ونبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) وأسلافه أى الأنبياء السابقين.
- الإمامة: حتمية الاعتراف بتوارث الإمامة فى آل على (رضى الله عنه).
- القيامة، أو المعاد: الإيمان يبعث الموتى و "المحكمة الرهيبة" والحياة الأخرى.

ويشترك الشيعة الإمامية والسنيون فى أربعة من هذه الأصول الخمسة، أى التوحيد والعدل والنبوة والقيامة، إلا أن الشيعة يرون "العدل" بمفهوم قريب من تفسير المعتزلة له، ويرفضون أيضاً القدر غير المشروط، ولكن الشيعة الإمامية الإثنى عشرية يختلفون اختلافاً بينا عن أهل السنة والجماعة فى أصل الإمامة والخلافة.

وأساس أصول الشيعة هو نفس أصل الإمامة، "فإمام" السنة و "خليفتهم" ليست

له أية صفات قدسية ولا يعد معلماً نافذ الأمر، وعلى النقيض من ذلك "إمام الشيعة"، فهو بصفاته الشخصية التى أودعها الله فى أصله إمام ومعلم للمسلمين ووارث لمقام النبى، يحكم ويعلم باسم الرسول من قبل الخالق، وله صفات تسمو على الصفات الإنسانية تبعده عن المستوى العادى للبشر، و "العصمة" صفة يعترف الشيعة بها للإمام، أما علماء السنة فيرون "العصمة" وقفاً على محمد (صلى الله عليه وسلم)، أما الشيعة فيقولون بهذه الصفة للأئمة أيضاً ويعتبرونها طبيعة فيهم.

ولا ينتهى الخلاف عند ذلك، فالشيعة وحتى الفرق المعتدلة منهم (فيما عدا الزيدية) يؤمنون بأن الأئمة يحملون "الظهور الإلهى" فى طبيعتهم وجبلتهم، ونطفة هذه العقيدة فى القرآن حيث سمى موسى "كليم الله"، لكن محمداً (صلى الله عليه وسلم) لم ينسب هذه الصفة إلى نفسه، وبسط الشيعة القول فى أصل النور الإلهى الأزلى أو "النور المحمدى"، وكان هذا النور الإلهى ينتقل منذ عهد خلقة آدم بالتواتر من ابن مختار لآدم إلى ابن آخر يختار من قبل الله، وبعد ذلك انعكس ذلك النور فى عدد من الأنبياء وفى النهاية انعكس فى عبد المطلب جد محمد (صلى الله عليه وسلم) ووصل بعده إلى النبى وانعكس الجزء الأخير فى أبى طالب أخى عبد الله، ووصل من بعده إلى ابنه على (رضى الله عنه)، وبعد على انعكس النور الإلهى متواترا فى سلسلة الأئمة الذين كانوا من أخلاف على من جيل إلى جيل آخر، الانعكاس أو "ظهور" النور الإلهى نفسه هو الذى جعل أفرادا من الأسرة العلوية جديرين بمقام الإمامة فى زمانهم، ووهبهم القوى الروحانية فوق الإنسانية.

وعلى أصل العصمة أو معصومية الإمام نشأت فكرة ابتعاد الإمام عن اقتراف الذنوب والآثام، والوقوع فى الخطأ، والعصمة فى القول والاعتقاد والأفعال، ووجهة نظر الشيعة الإمامية فيما يتعلق بالإمامة على النحو الذى أسلفنا القول فيه.

يقول جولد تسيهر إن الشيعة المعتدلة تفكر نفس التفكير تقريباً فيما يتعلق

بأئمتهم، ومن المؤكد أننا لن نجد هذه العقائد مطبقة كما هى مدونة وثابتة فى أصولها النظرية، ولكن يمكن القول بأن الشيعة بعامة يقبلون هذا الرأى فيما يتعلق بما هية أئمتهم[1]، ولا يقر هذا الرأى بمبدأ مقام الألوهية للإمام، بل يعترف فقط بإمكانية ظهور النور الإلهى وانعكاسه فى وجودهم، ويفتح الطريق أمام جماعات المؤمنين الذين لا يدركون المعنى الدقيق للعبارات والألفاظ والمطالب الروحانية بألوهية الأئمة (الحلول)، وقد وصل غلاة الشيعة إلى مثل ذلك القول.

وبناء على ذلك فإنه طبقاً لتعاليم الشيعة الإمامية لا يؤمن أتباع هذا المذهب فقط بوحدانية الإله ورسالة محمد (صلى الله عليه وسلم) والأنبياء السابقين له والوحى ونزول القرآن، وإنما يجب أن يؤمنوا أيضاً بإمام الزمان وأنه مختار بصفة خاصة من قبل الخالق، وأنه قد ظهر فيه قبس من النور الإلهى، وأنه معلم معصوم يهدى المؤمنين ويرشدهم إلى السعادة الأبدية.

ويقول الإمامية إن الروح لا يكتب لها النجاة دون معرفة إمام الزمان، وإن معرفة الإمام الحقيقى وأتباعه شرط ضرورى ولازم للنجاة، وإذا حدث تعارض بين رأى الإمام ورأى المأمومين نتيجة إدراكهم الحسى فيجب أن ترجح عقيدة الإمام ورأيه، لأن العصمة للإمام تجنبه الزلل والانحراف وهى منبع هذا الرأى، فمن الممكن أن تخدع الحواس الإنسان العادى وتزين له الخطأ صواباً فى ذهنه ووجدانه.

وفيما يتعلق بالسنة فإن الإجماع هو أعلى مقام الاعتماد، ويقصد به العقيدة الواحدة والرأى الواحد المتفق عليه من قبل علماء الدين، إلا أن الأمر بالنسبة للشيعة مختلف، فهم يرون أن أعلى مراتب الإجماع واليقين فى الرأى الذى يجب

---

(١) Goldziher beirroge zur lit eraturgesch. Ichreder shi'e, p. 440.

أن لا يحاد عنه ممثل فى إمام كل عصر وفترة، ومن المؤكد أن الشيعة يقبلون بمبدأ الإجماع ولكن بشرط أن يتم الاتفاق فى رأى العلماء فى العقائد والآراء مع إرادة الإمام ورأيه وعقيدته.

كما يعتقد الشيعة أيضاً بضرورة معرفة الأئمة وحوزتهم للعلم اللدنى، ذلك العلم الذى يدرك المفهوم الدينى إدراكاً تاماً ويستظهر العلوم الغيبية وكل تاريخ العالم، وقد كشف هذا العلم اللدنى والمخفى لعلى وانتقل منه إلى سائر الأئمة الآخرين.

ويحتوى هذا العلم الشامل على معرفة المعنى الباطنى للقرآن الذى لا يدركه أهل الحرم كما يعرف أسرار الطبيعة ويدرك المعنى الخفى لجميع الوقائع فى تاريخ البشر من آدم حتى يوم القيامة، وعلى هذا فإن الإمام يجب أن يكون مطلعاً على جميع الأحداث والوقائع الماضية والحاضرة والمستقبلة فى التاريخ وكل ما سوف يحدث بعد موته.

كان محمد (صلى الله عليه وسلم) يقول إن الله لم يعطه استعداد القيام بمعجزات كما أعطى عيسى إلا أن الإمامية نسبوا آلاف المعجزات لكل واحد من الأئمة. وإذا كانت النجاة للمؤمنين مستحيلة بدون وجود الإمام والمرشد، لذا فلا يمكن أن يكون هناك دنيا دون إمام الزمان.

وبعد غيبة الإمام محمد بن الحسن الإمام الثانى عشر وجدوا الحيلة فى مبدأ الإمام المستور (الغائب)، ولم يكن هذا فكراً جديداً فقد كانت إحدى فرق الكيسانية تعتقد بذلك، وكانوا يقولون إن إمامهم الإمام السابع أى الإمام محمد بن إسماعيل، كما نرى الإمامية يبسطون القول عن فكرة الغيبة بصورة أكثر تفصيلاً من سائر الفرق الشيعية كما أسلفنا القول، فالغيبة طبقاً لإرادته تعالى، وتحجبه عن أنظار سكان الدنيا، ويداوم حياته فى حالة الستر والاختفاء هذه، وإن حياته المستترة من

الممكن أن تكون على هذا النحو كنوع من المعجزات، وقد تستمر عـدة قـرون أو عدة آلاف من السنين.

وطبقاً لقول ابن بابويه فإن الإمام المستور مختف بصورة كلية عن أنظـار كافة الناس، ومن الممكن أن يظهر لبعض المختارين من أمثال علمـاء الـدين، أو يتصل بهم ويسدى إليهم النصائح والحكم والأوامر. وعلى هذا النحو فـإن الإمـام المستور لما ينعم به من يقظة وحدة نظر وبصيرة مطلع علـى مصـير جماعتـه الدينية، ويرشدهم ويقودهم بصورة غير ظاهرة. ويرتبط موضوع الاستشهاد بتقديس الأئمة وبخاصة الإمام الأول على والإمام الثالث الحسين بن على ارتباطاً وثيقاً، ولم يحظ هذا الموضوع بالقبول من قبل أهل السنة، لأن مذهب السنة والجماعـة كـان متغلباً كدين رسمى للدولة، يعكس ما حدث بالنسبة للشيعة الإمامية الذين كانوا محل الإضطهاد والمطاردة والإيذاء، وحافظوا على وجودهم دائماً فى صورة مسـتورة خفية.

وفكرة تعظيم الشهادة فى سبيل الدين والتطهر عن طريق الاستشهاد والمصير المحزن لأهل بيت على والأئمة من بعده أحد العقائد الأصلية والمرشدة، ويحظـى تقديس وتعظيم الاستشهاد والشهداء عند الشيعة بما يحظى بـه مـن أهميـة عنـد المسيحيين، وقصة الشهادة واستشهاد جميع الأئمة وقيام مراسم العـزاء فـى يـوم (عاشوراء) العاشر من المحرم فى ذكرى واقعة كربلاء (التى وقعت فى ذلك اليوم طبقاً للروايات)، وإقامة احتفال (يوم الغدير) أى غدير خم، وذكر قصـص حيـاة الشهداء وزيارة أضرحتهم وقبور أولياء الله (وهو أكثر انتشارا بين الشيعة عن أهل السنة). إن هذه المراتب ترتبط بتقديس وتعظيم مبدأ الشهادة والشهداء ارتباطاً وثيقاً، ويرتبط المبدأ بتقديس الأئمة أيضاً.

ويربط أكثر أهل الشيعة وبخاصة الإمامية بين فكرة رجعة الإمام المسـتور

وبين فكرة ظهور المهدى الذى سيظهر فى آخر الزمان، وليس أهل السنة بعيدين أو غرباء عن هذه الفكرة أيضاً، فقد كانوا يعتقدون فى بداية الأمر أن المهدى هو وعيسى المسيح شئ واحد (الذى يجب طبقاً للمعتقدات الإسلامية أن يعلن عن اقتراب يوم القيامة)، ولكنهم أظهروه كشخص مستقل بعد ذلك، ولكنه كما نبه جولدتسيهر بقوله: "على الرغم من أن أهل السنة والجماعة فى الإسلام يبنون رأيهم وفكرتهم عن المهدى المنتظر على أساس ثابت من الأحاديث، إلا أن هذا المبدأ ليس مبدأ أساسياً من مبادئ الشريعة، وينظرون إلى هذا الأمر دائماً على أنه نوع من الأساطير المتعلقة بمستقبل مثالى، وتكملة للرؤية الدينية الشاملة عند أهل السنة".

والمهدى عند أهل السنة مبشر ومخبر بنهاية العالم وقيام القيامة، وسماته مبهمة وغير واضحة ولا يمثل أهمية فى معتقداتهم، وليس هناك عندهم للمهدى تصور بشخص معين، ورغم هذا فإن أهل السنة يعتقدون طبقاً لأحاديث النبى بأن المهدى يحمل نفس اسم النبى أى محمد، إلا أنهم أى أهل السنة والجماعة لا يقبلون بالمهدى المنتظر والإمام الثانى عشر للشيعة الإمامية وهو الإمام محمد بن الحسن.

وعلى العكس من ذلك فقد ظهر اعتقاد راسخ بظهور المهدى عند الشيعة (عند الإمامية مع الاعتقاد برجعة الإمام الثانى عشر الذى يسمى لذلك باسم محمد المهدى) واعتبر واحدا من الأصول الثابتة والأساسية للمذهب الشيعى، ويعتقد الشيعة أن الإمام المهدى سيقتفى أثر النبى وأمره بعد رجعته وسنحيى الحقوق المدرسة لأسرته التى اصطفاها الله، وسيعيد للإسلام بهاءه الذى كان عليه فى أيامه الأولى، وسيقيم الحكومة الروحية الدينية التى سحقها الخلفاء السنيون بأقدامهم وأضاعوها، فى نفس الوقت سيملأ الإمام المهدى الدنيا بالحقيقة والعدل، ويمحو الظلام ويبيد أساس الظلم الذى أذاقه بعض الناس بعضهم الآخر، ولهذا شاعت أحاديث بين الشيعة مفادها: أن الإمام المهدى سوف يبسط العدل على الأرض،

وطبقاً للأحاديث المشار إليها فإن الإمام المهدى هو صاحب السيف، أو بعبارة أخرى هو الذى سيقود حركة الشيعة ضد الظالمين ليحقق سلطان الحق والعدالة، وسينتصر عليهم بعون الله وتأييده.

ولهذا فإن فكرة رجعة الإمام المهدى قد تضامنت مع أمال العامة - أى الحرفيين وأهل القرى والطبقات الكادحة من سكان الصحراء - على أمل إحداث نوع من التغيير الاجتماعى، ومن هنا ندرك التحليل الواقعى الذى ذكره (و. و. بارتولد) وأيدته البحوث الحديثة التى تؤكد أن التشيع قد ظهر بصورة أكثر شيوعاً بين طبقات أهل الريف فى إيران (وعدد آخر من الأقطار مثل سوريا وآسيا الصغرى واليمن)، فكان التشيع بياناً وتجسيداً لآمال الناس فى شكل عقيدة، وأضيف إليه اعتقاد الناس برجعة الإمام المهدى، وفكرة التغيير الاجتماعى فى شكل مذهبى، فقد تجسم الإمام المهدى فى تصور الشعب كالمصلح الاجتماعى والمنقذ لهم من الحاجة والمصائب والمظالم.

إن ظهور المهدى بصفة المسيح أى الذى يغير النظام الاجتماعى وتقديس الشهداء، هاتان النقطتان للتشيع - أى التشيع الذى كان موضع التعقب والإيذاء - فى نظر عامة الشعب - أى الشعب الذى كان يعتبر حياته غالباً نوعاً من الاستشهاد فى إطار المجتمع الإقطاعى - أشد النقاط أهمية وأكثرها انتشاراً.

وكانت فكرة انتظار المهدى منتشرة إلى حد كبير بين شيعة إيران، ويتضح ذلك من النماذج الآتية: فطبقاً لما أورده ياقوت من أنه فى بداية القرن السابع الهجرى فى مدينة كاشان - إحدى المعاقل الأصلية للشيعة فى إيران - كان كبار رجالات تلك المدينة يخرجون من الصباح الباكر من كل يوم من بوابة المدينة ويسرجون جوادا أبيض ويزينونه ويخرجون به حتى يركبه الإمام المهدى الذى ينتظرونه فى كل لحظة حين يظهر إليهم فجأة، ولكنهم كانوا فى أسف دائم لأن

الإمام لم يكن يظهر. وقد تكررت هذه الظاهرة مرة أخرى فى معقل شيعى آخر وهو مدينة سبزوار التى كانت آنذاك تحت حكم السربداريين أى فى القرن الثامن الهجرى، فكان أهل تلك المدينة يخرجون كل صباح وعند الغروب إلى الميدان الكبير فى المدينة، وقد أسرجوا جوادا فى انتظار ظهور المهدى صاحب الزمان. ومن البدهى أنه قد ظهر فى مثل هذه الأوضاع طائفة كبيرة من المهديين الكاذبين.

ولم تكن مطاردة الشيعة وإيذاؤهم سبباً فى إجبارهم على إخفاء تبشيرهم لنشر المذهب أو تأييد وجهة النظر القائلة بضرورة إخفاء العقيدة وحسب، وإنما كان سبباً فى اعتبار إخفاء العقلاء لإيمانهم أصلا من الأصول الكلية التى يجب مراعاته، ويطلقون على هذا الأصل اصطلاحاً التقية والكتمان، وهذا الأصل قائم على أساس تفسير آية القرآن الكريم أو توجيهها التوجيه الذى تدعو إليه، وهذه الآية: "قل إن تخفوا ما فى صدوركم أو تبدوه يعلمه الله"[1] ويجيز الأحناف هذا الرأى للمؤمنين استثناء – وليس له صفة العموم – خوفاً من الهلاك، فلهم أن ينكروا إيمانهم ويعلنوا ذلك بصوت واضح ولكن عليهم فى الوقت نفسه أن ينكروا فى باطنهم ما أعلنوه على لسانهم (وهذا العمل مشابه للمبدأ الذى قبل به اليسوعيون والجزويت).

وقد تمادى الشيعة فى هذا المبدأ إلى أمد بعيد فلم يجيزوا ذلك فى البلاد التى يكون الشيعة فيها موضع اضطهاد أو إيذاء، بل إن الشيعة كانوا مكلفين ومجبرين على إخفاء عقيدتهم، وأعلنوا أن كل من يعلن ذلك أو يجاهر به ليس من الشيعة، بل أوجبوا على الشيعى الذى يؤدى هذا الأصل ألا يفكر فى هذا بقلبه قط وأن يعتقد أن ما أعلنه على لسانه باقتضاء الضرورة ليس من عقيدته فى شئ، بل يجب عليه أيضاً أن يلعن أعداء دينه وأفكارهم، وأن اللعن الخفى لأعداء الدين فى باطنه واجب أخلاقى على كل فرد من أفراد الشعب، فقد ورد فى أحد كتب الأخبار الشيعية أن

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٢٩.

شخصاً شيعياً سأل الإمام السادس جعفر الصادق: يا خليفة النبى، إننى غير قـادر على أن أساعدكم وأنفذ أوامركم بالفعل والعمل، وما أسـتطيعه فقـط هـو أن أرد أعداءكم فى قلبى وألعنهم فما جزائى ؟ فأجابه الإمام قائلاً: "أخبرنى والـدى عـن والده وجدى عن والده (أى الإمام الثالث الحسين (رضى الله عنه) أنه سـمع هـذا الحكم من النبى (صلى الله عليه وسلم) أن الضعيف إلى حد أنه لا يستطيع مد يـد العون إلينا نحن أهل بيت أى لينصرنا نحن العلويين ولكنه يلعن أعداءنا مختليا فإن الملائكة تثنى عليه وتدعو له: اللهم ارحم هذا العبد الذى يفعل ما يمكنه أن يفعل ولو كان بمكنته أكثر من ذلك لفعل، فرد الله عليهم أنه استمع نداءهم وطلبهم وقد عفـا عنه وقبله بين المصطفين وله منه خير الجزاء".

وجميع فروع الشيعة يؤمنون بمبدأ التقية عدا الزيدية، وقد تطرف فى الإيمان به كل من الإسماعيلية وغلاة الشيعة (الدروز والنصيرية والحروفية والمؤلهين عليا أى على اللهية وأمثالهم). وعلى هذا فإن لب معتقدات الشيعة الإمامية فى الإمامـة هو تعظيم على والأئمة أخلافه، وقبول الإمام الظاهر والمستتر فى باطنـه وقلبـه شرط لنجاة الروح "إن محبة على تمحو جميع الذنوب كما تحرق النار اليابس مـن الأشجار وتجعلها رمادا تذروه الرياح" ويضيف الشيعة الإمامية للشهادتين الـدالتين على الإيمان وهى: (أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسـول الله) شـهادة أخرى هى: (وأشهد أن عليا ولى الله..).

سبق القول إن أفكار المعتزلة كان لها تأثير كبير فى عقيـدة الشـيعة فـى الإلهيات، وقد توسع الزيدية فى قبول مبادئ المعتزلة وأصولهم توسعاً كبيـراً فـى عقيدتهم أكثر من الشيعة الإمامية، ويرجح الإمامية عبارات أكثر اعتدالاً، ومع هذا فإن الإمامية يقبلون بنظريات المعتزلة فيما يتعلق بالأصول ويؤمنون بقـولهم فـى التوحيد والعدل، والتوحيد يستلزم رد التشبيه والعدل يستلزم رد التقدير بلا شـرط،

ويسمى الشيعة أنفسهم أهل العدل والتوحيد مثل المعتزلة أى بنفس مفهومهم، ويؤيد جولد تسيهر هذا الرأى، وطبقاً لهذا الرأى فإن الله خلق الإنسان حر الإرادة وجعله مسئولاً عن أفعاله، ويجب أن يفهم التقدير الإلهى بمعنى أن الله مطلع على جميع أفعال عبادة طوال حياتهم منذ الأزل، وأن هذه الأفعال مثبتة فى لوح محفوظ مقدر فيه أفعال كل إنسان. ويبنى الإمامية قولهم بوجود الإمام فى كل عصر وعصمته على أساس استدلالات المعتزلة.

أى أن مبدأ المعتزلة - العدل الإلهى - يستلزم أن يهب الله عباده فى كل عصر مرشداً وإماماً روحيا معصوما من السهو والخطأ بعيداً عنها، لكى يهدى الناس إلى الصراط المستقيم صراط النجاح والفلاح.

والتفسير عند الشيعة - وبخاصة عند الإمامية - ينبنى على استدراك إيهامى أو تأويل لمعنى القرآن الكريم، والشيعة غاضبون كثيراً لعدم ورود اسم على بن أبى طالب فى القرآن الكريم، إلا أنهم وجدوا تعليلاً لذلك أرضاهم، مفاده أن كاتب الوحى زيد بن ثابت قد فعل ذلك بأمر من عثمان وأقاربه الأمويين الذين كانوا يكنون عداء مستحكما لآل على، لذا جعل متن القرآن على هواهم وحذف كل موضع يتعلق بعلى. مثل هذا القول أن التخمين قابل للتصديق إلى حد ما، ولكنه أمر لا يمكن إثباته، ولهذا السبب فإن الشيعة يعتبرون متن القرآن الذى جمعه زيد والذى يؤمن به أهل السنة ناقصاً، ويعتقدون أن المتن المذكور غير مطابق للمتن الأصلى أو الأول للقرآن الكريم، كما تعتقد الشيعة أن السورتين (١١٣) و (١١٤) ليستا أصليتين فى القرآن الكريم وأن زيداً قد أضافهما إلى المتن الأصلى مضطراً، إلا أن علماء الشيعة يأخذون بجزء من هذا المتن الرسمى نظرة انقاد، ويقرأون بعض الآيات قراءة مغايرة لقراءة أهل السنة، أو يفسرون بعض الكلمات تفسيرا يغير معنى العبارات، ويثبتون هذه التفسيرات فى الحواشى ولا يضمنها إلى المتن

الأصلى، وبناء على هذا يقرأون القرآن فى المساجد دون تغيير.

فمثلاً وردت كلمة (على) بمعنى عال فى إحدى آيات القرآن، وهى فى هـذا الموضع صفة للقرآن: (وإنه فى أم الكتاب لدينا لعلى حكيم)[١] فيرى الشيعة أنها فى هذا الموضع اسم على، وفى موضع آخر ورد: (سلام على آل ياسين)[٢].

فيقرأه الشيعة (سلام على ياسين)، وبناء على هذا يتضح أن ذكر علـى وإن أتى فى صورة مبهمة فإنه محفوظ فى متن القرآن الكريم حتى بعد جمع زيد له.

يضاف إلى ما سبق أن كلمة (أمة) التى وردت فى عدة أماكن فـى القـرآن الكريم وتعنى الخلق والشعب أو الجماعة الدينية إنما هى تصحيف وخطأ، ويقرأونها (أئمة) أى الأئمة لأنها تكتب أمة فى الخط العربى. وبناء على هذا فإن الكلمات التى وردت فى النص القرآنى بمفهوم الجماعة الإسلامية إنما تعنى وفقاً للتأويل الشيعى مصطلحاً خاصاً بالأئمة توجب ضرورة الإيمان بهم والامتثال التام لأوامرهم.

ويؤول الشيعة اسم السورة السادسة عشرة من القرآن الكريم أى سورة النحل وكذلك إحدى آيات تلك الصورة تأويلاً ظنياً بأنهم الأئمة العلويـون، وأن الرحيـق الذى يمتصه النحل من الزهر والفاكهة بأنه يعنى التعاليم المنجيـة التـى ذكـرت مستترة فى القرآن الكريم، وأن الأئمة العلويين هم الذين يفسـرون تلـك التعـاليم للناس. ومن هنا فإن الشيعة يلقبون علياً بلقب أمير النحل، وتأويلهم فى هذا تأويـل إيهامى يرونه فى المعنى الظاهرى للقرآن الكريم، والهدف من هذا التأويل الاستفادة من القرآن الكريم لتأييد مبادئهم التى ترسم صورة عليا لعلـى (رضـى الله عنـه) ولبيان أهمية الأئمة العلويين.

---

(١) سورة الزخرف، الآية ٤.

(٢) سورة الصافات، الآية ١٣٠، ورسمها فى المصحف "إل ياسين". وهذه قراءة.

والاختلافات المذهبية من ناحية الشريعة والحقوق بـين الشـيعة وبخاصـة الإمامية وأهل السنة ليست كبيرة، ولكن نوضح أكثر سمات الحقوق عند الإماميـة وإلى أى حد بلغت أكثر مما أقره أهل السنة فيما يتعلق بالحقوق المدنية والجزائيـة يجب أن نضيف قليلاً من الشرح، ونضيف ما وصل إليه جولد تسيهر من استنتاج فى هذا الصدد، إذ يقول إن الفرق بين التشريعات المذهبية والحقوق عند الشيعة وما هو كائن عند فرق المسلمين الأخرى لا يبعد أن يكون فرقاً بين أتباع المذهب السنى هذا أو ذاك، وأن هذه الاختلافات ظاهرية فقط وأنها متطابقة تماماً فى كل الفـرق الأخرى كما هى موجودة بين الأحناف والمالكية وغيرها.

وكما ينقسم علماء أهل السنة وفقهاؤهم إلى أصـحاب الحـديث أى الـذين يعتمدون على القرآن الكريم والحديث وأصحاب الرأى أى الذين يجيـزون الأخـذ بالاستنتاجات المنطقية والرأى الشخصى، فقد برز أيضاً بـين الشـيعة الإماميـة اتجاهان رئيسيان فيما يتعلق بالمسائل الدينية والحقوق، الأول: الأخبـاريون (مـن الكلمة العربية أخبار التى تعنى الأحاديث) الذين يجتهدون فى حصر ذلك فى القرآن والحديث فقط (وهم الأقلية)، والثانى: الأصوليون الـذين يربطـون بـين القيـاس والإجماع على قدم المساواة مع أحكام المجتهدين (وهم يؤلفون الأكثرية).

والواقع أن القسم الثانى أى الأخير يمثل المذهب الحقوقى الذى يطلق عليـه اسم المذهب الجعفرى أو مذهب الإمام جعفر الصادق. ويـرفض الشـيعة المبـدأ المقبول لدى السنة القائل بأن باب الاجتهاد مقفـول الآن، وأن طـراز المجتهـدين الأوائل الذين كان لهم حق إبداء الرأى وإصدار الحكم فى الأصول والفروع الفقهية غير موجود، ولا يمكن أن يوجد. ويقول الشيعة إن هناك الآن العديد من المجتهدين المرموقين المؤثرين الذين يستطيعون أن يظلوا باقين حتى رجعة الإمام المهدى، وإن المجتهدين هم الذين يلقبون بلقب آية الله، وإنهم معززون محترمون لـدى الشـيعة

الإمامية. وإن هناك المجتهدين موجودون فى كل الأماكن المقدسة من العراق العربى مثل النجف وكربلاء والكاظمية وسامرا وقم ومشهد بجوار مزارات الأمة. وبعد انتصار التشيع فى إيران فى العهد الصفوى أصبح لازما أن تحظى جميع الأوامر الملكية والقوانين الإصلاحية لكل شأن من شئون الدولة بموافقة وإقرار هؤلاء المجتهدين، كما أن إعلان الجهاد فى سبيل نصرة الدين يجب أن يصدر عنهم وبموافقتهم.

وأكبر خصائص الحقوق المدنية عند الشيعة بالقياس إلى الحقوق المدنية عند السنة والجماعة هو القول بالزواج المؤقت أو زواج المتعة، وكان هذا الزواج قائماً عند العرب الجاهليين، إلا أن النبى (صلى الله عليه وسلم) أو الخليفة عمر (رضى الله عنه) قد أبطله ومنعه، وتعتقد الشيعة الإمامية أن منع هذا الزواج من قبل النبى غير ثابت وأن إلغاءه من قبل عمر أمر غير قانونى لأن عمر نفسه فى نظرهم ليس أكثر من مغتصب للخلافة.

والزواج المؤقت أو المتعة (كلمة عربية معناها اللغوى شئ للتمتع) ومعناها الإصطلاحى الزواج المؤقت أو الصيغة (وهى كلمة عربية ومعناها لغويا عقد الزواج الذى يجيزه الشيعة) من الممكن أن يتم برضاء الطرفين وأن يعقد لمدة يوم حتى ٩٩ سنة قمرية. وكان زواج الصيغة المتقطعة أو المتعة فى بداية الأمر أمراً مشروعاً فى الخفاء وإظهاره نوع من الفحشاء وهو أمر ممنوع، ثم تحول بعد ذلك إلى نكاح دائم مع الأخذ بالاعتبار أن زوجة زواج المتعة محرومة من الحقوق التى تحصل عليها الزوجة العقدية (أى حق الحصول على المهر والميراث بعد موت الزوج وحق الحصول على منزل بمفردها والخدمة وغير ذلك). كما أن زوجة زواج المتعة ليست مساوية للزوجة العقدية فى المعاشرة مع زوجها، وسيدات الأسر الساداتية ليس فى استطاعتهن ممارسة هذا الزواج.

ويعتقد الشيعة الإمامية أن زواج المتعة فى الواقع زواج معاشـرة أو رفيقـة مخدع أو (concu bant) يبيح للرجال الراحة والمتعة لأنـه لا يحمـل الرجـال التبعات الواجب آداؤها بالنسبة للزوجة العقدية. وزواج المتعة عمل إنسانى يتـيح للإنسان الفقير الذى لا يستطيع تحمل واجبات الزوجة العقدية. كما يتيح للموسرين والأعيان القدرة على تخطى القانون الشرعى الذى يمنع الزواج بأكثر من أربـع، والواقع أن بإمكان كل شخص الزواج بعشرة وعشرات فى آن واحد زواج متعـة، وتحديد زواج المتعة بمدة تسع وتسعين سنة يجعل النساء مقيدات بزوج واحد طوال العمر إلا أنه لا يقيد الرجل لأنه يستطيع متى شاء أن يطلق زوجة المتعة ويتجاوز عن المدة الباقية لها، ويعد الأولاد الذين تلدهم زوجة المتعة مثـل أولاد الجـوارى شرعيين وقانونيين، وعلى المرأة بعد انتهاء مدة زواج المتعة (أو بعد الطـلاق أو موت الزوج) أن تنتظر انقضاء فترة العدة المقررة بثلاثة أشهر وعشرة أيام حتـى يعلم هل هى حامل أم لا ؟ فإذا ثبت حملها فإنها تستطيع أن تحصل على النفقة من زوجها السابق.

وتستطيع المرأة بعد انقضاء العدة أن تتزوج زواج متعة جديد، ولا يجب على المتزوج زواج المتعة أن يدفع مهراً لزوجته، وينص فقط على أن يدفع لها راتبـاً شهرياً، ولا تستطيع المرأة فى حالة زواج المتعة أن تلغى هذا الزواج قبل انتهـاء المدة المحددة له، وغالباً لا يحرر سند أو وثيقة مكتوبة لزواج المتعة القصير الأمد. أما الزواج المؤقت الطويل الأمد فغالباً ما يحرر سند مكتوب يتضمن البنود الآتية.

- الرجل المتمتع: فلان (اسم الرجل ولقبه).
- المرأة المتمتعة: فلانه (يذكر اسمها) وينص على أنها عاقلـة وبالغـة وحـرة وعارفة عالمة بالأمور لها حق التصرف فى أمورها.
- المدة: مثلا من يوم حتى ٩٩ سنة قمرية يوماً بعد يوم وليلة بعـد ليلـة تعهـد

الزوج: بأن يدفع مبلغاً معيناً شهرياً.

وهذه الشروط مقبولة ومعتبرة.

يذيل العقد كما هو متبع فى الوثائق والمستندات الأخرى بخاتم القاضى وخاتم الشهود (مكان التوقيع) ويقرأ نص العقد بصوت عال، ويعلن الإيجاب والقبول من الطرفين. وكما سبق فإنه توجد اختلافات بين فقه الإمامية فى الجزئيات والفقه السنى، ويتشابه فقه الإمامية إلى حد كبير مع فقه الشافعية فى الحقوق، ولهذا السبب فقد جرت العادة على أن يعلن الشيعة عن أنفسهم بأنهم شافعيون فى البلاد السنية اتباعاً لمبدأ التقية الذى يؤمنون به.

ونذكر الآن بعض الخصائص الفرعية على سبيل المثال الفقه الإمامى، فلا يجيز الإمامية زواج الشيعى بواحدة من أهل الكتاب أى المسيحيين واليهود كالشافعية (ولكنهم يجيزون ذلك بالنسبة لزواج المتعة)، كما يجيزون عبارة الطلاق مع الاحتفاظ بحق تجديد الزواج أى الطلاق الرجعى، وفى هذا يجب أن تطع الزوجة إرادة زوجها، وطبقاً للفقه الإمامى فإن الطفل فى حالة طلاق والدته يبقى مع الأب دائماً (فى حالة الزواج العقدى) كما لم يجز الإمامية تحرير العبد غير المسلم إلا إذا تم شراؤه.

كما لا يكفر الإمامية من ينطق بالكفر أو يسب النبى بل إنهم يحكمون بالموت على من يفعل ذلك، وعلى كل من يقول كلاماً لا يليق بالأئمة العلويين ويعدونه جديراً بالقتل، وفى حالة الردة فالإمامية يقبلون توبة المرتد بشرط أن يكون فى بداية أمره تابعاً لدين آخر ثم أسلم ثم ارتد عن الإسلام، إذا يمهلونه ثلاثين يوماً حتى يتوب، وخلاف هذا يحكم على المرتد بالموت دون قيد أو شرط ولا تقبل توبته.

ولا يقبل الإمامية طعاماً أعده أى من أهل الكتاب، بخلاف أهل السنة الذى

يجيزون تناول الطعام الحلال المعد بأيدى الكتابيين، وهو الطعام الحلال ما عدا الخمر ولحم الخنزير وغيره مما حرم، كما منع الشيعة تناول الطعام مع أهل الكتاب.

كما أوجبت عقيدة الشيعة أن يكون إعلان الجهاد بحكم صادر من إمام الزمان أو حكم المجتهدين فى مرحلة الغيبة.

وينادى الشيعة الإمامية للصلاة مرتين، وتقرر فى العهد الصفوى أن يلعن الخلفاء الثلاثة الأوائل أبو بكر وعمر وعثمان على الملأ.

كما توجد اختلافات فرعية كثيرة فى تأدية الصلاة المفروضة والوضوء والاغتسال والزيارة، وطبقاً لما ورد فى مجموعة الحقوق الإمامية التى كانت موضع القبول من قبل الشيعة فى عصر الشاه عباس الأول والمعروفة باسم (جامع عباسى) لمؤلفها الشيخ بهاء الدين محمد العاملى فقد ورد بها ١٧ قاعدة واجبة و١٥ قاعدة مستحبة فى الاغتسال و١٢ قاعدة واجبة و٢٠ مستحبة فى الوضوء و١٢ قاعدة واجبة و٧ مستحبة للتيمم و١٢ واجبة و١٥ مستحبة لغسل الميت.

وللإمامية فضلاً عن الأعياد العامة الإسلامية أيام عطلة أخرى خاصة بهم وأهمها يوم عاشوراء أى العاشر من المحرم المصادف للذكرى السنوية لواقعة كربلاء واستشهاد الإمام الثالث أى الحسين بن على وهو يوم عزاء، وكانت مراسم التعزية مقرونة بقراءة الروضة والتقييد بالسلاسل واللطم، وتصادف أيام عاشوراء بداية السنة القمرية عند المسلمين يعنى أول المحرم وبالإضافة إلى ما سبق فالشيعة يذكرون عدة أيام بالدعاء وزيارة الأضرحة وقبور الأولياء وغيرهم، من ذلك يوم الأربعين لاستشهاد الإمام الحسين وأصحابه الذى يصادف يوم العشرين من شهر صفر وهناك يوم آخر هو يوم وفاة السيدة فاطمة ابنة النبى (صلى الله عليه وسلم) أو زوجة على (كرم الله وجهه) المصادف للثالث عشر من جمادى الأولى، ويوم

ولادة الإمام الأول على المصادف ليوم الثالث عشر لشهر رجب، ويوم طعن على الموافق للتاسع عشر من رمضان، ويوم عيد الغدير وهو يوم الثامن عشر من شهر ذى الحجة، كما تقام كذلك الاحتفالات فى ذكرى ولادة أو استشهاد الأئمة.

ولا يقف الشيعة موقف السنة المتشدد من التصوير والنحت لأشكال الإنسان، فتشاهد صور المنياتور المخطوطة للأنبياء ومن بينهم محمد (صلى الله عليه وسلم) وعلى والأئمة الآخرون (على أن يسدل ستار على وجوههم أو يرسم خط يوضح ملامحهم فقط) وأولياء الله وشيوخ الصفوية وغيرهم، مع أن علماء الإمامية لا يؤيدون رسميا تصوير أولياء الله والأئمة، ومع هذا ظهر فن التصوير عند الشيعة مشابهاً للفن الذى ظهر عند المسيحيين مثل صور الأنبياء ومحمد (صلى الله عليه وسلم) والأئمة على الجدران وغيرها، ويلاحظ مثل هذه الصور فى المزارات والسبل، بل وفى بعض المساجد.

وقد أحرز المذهب الشيعى الإمامى مزيداً من الانتشار والانتصار فى إيران بعد هزيمة منافسيهم أى الإسماعيلية والقضاء عليهم تقريباً فى القرن السابع الهجرى، وقد انتشر هذا المذهب فى إيران فى الفترة الممتدة من القرن السابع حتى التاسع الهجرى، وتولى الشيعة الإمامية قيادة الحركات الشيعية الكبرى.

* * *

الفصل العاشر

الإسماعيلية والقرامطة وغلاة الشيعة

إذا قارنا بين الشيعة المعتدلة - أى الكيسانية والزيدية والإمامية - نجد الاختلاف بينهم وبين أهل السنة يكاد ينحصر فى عدة نقاط فى أمور الشريعة أخصها ما يتعلق بالإمامة الوراثية للعلويين فقط، وكان الخلفاء العباسيون يسمون عددا من فرق الشيعة باسم الغلاة (من الكلمة العربية "غلا" أى خرج عن المسموح به) .

وكانت السمة المشتركة بين فرق غلاة الشيعة تتمثل في القول بألوهية على (رضى الله عنه) وأخلافه من بعده وهم العلويين، وكانت الفرق المشار إليها تنشر أفكارها المختلفة فى القول بالحلول (باللاتينية incarnation) أو القول بالتناسخ أو انتقال الأرواح من جسم لآخر (مرادف الكلمة اللاتينية transmigratio) وينشرون أفكارهم هذه بأشكال وطرق مختلفة، ويذكر علماء الدين والمتكلمون ثلاثة أنماط أو أشكال فى القول بألوهية البشر، على النحو التالى :

"الظهور أى manifestatio باللاتينية"أو انعكاس الإله أو القوى الإلهية فى الإنسان .

" الاتحاد" أى اتحاد البشرية والألوهية فى آن واحد فى الروح الواحدة "الحلول" أى نفاذ القوة الإلهية فى الإنسان، وعندئذ تظهر الصورة الأدمية للإنسان فى شكل الطبيعة الإلهية .

والاعتقادان الأخيران اختص بهما فرق الغلاة فقط، وبذكر علماء الدين السنة والشيعة المعتدلة والصوفية المعتدلون أن القائل بهذا القول كافر بعيد عن الإسلام

ليس مسلمًا، أما أراؤهم فيما يتعلق بمبدأ الظهور فمختلفة؛ وهناك تشابه بين عدد من أفكار ومعتقدات الشيعة الإسماعيلية – وهى الفرقة التى ظهرت فى أواسط القرن الثانى الهجرى ولعبت دورًا كبيرًا فى سائر أقطار الشرق الأدنى وإيران – وعقائد غلاة الشيعة، لدرجة أن الأستاذ · أى بليابيف يقول إن السبب الأصلى الإجتماعى لنشأة المذهب الإسماعيلى عبارة عن تصاعد الصراع الطبقى فى عهد الخلافة العباسية طوال القرنين الثانى والثالث الهجريين (بليابيف : الفرق الإسلامية ٤٧ ومابعدها) .

وكان نمو تيار الإقطاعيين وتعاظم قوة الإقطاعيين المحليين (بخاصة فى إيران) وتزايد وطأة الضرائب وثقلها سببا فى ظهور الكثير من الانتفاضات والحركات المناوئة والثورات الشعبية التى كان يقوم بها غالبًا أهل القرى، وكانت كل هذه الانتفاضات تقريبا تتستر بستار من العقائد والفرق المذهبية، وكان دثار العقيدة الذى تستر به عددٍ كبير من الانتفاضات التى حدثت إبان القرنين الثانى والثالث الهجريين عبارة عن عقائد ودعايات فرقة غير إسلامية، وهى فرقة الخرميةالتى كانت تقتفى مبادئ المزدكية التى كانت رائجة فى القرنين الخامس والسادس الميلاديين وكان العديد من الثورات الشعبية منذ بداية القرن الأول الهجرى وبصفة خاصة فى القرنين الثالث والرابع الهجريين تحت قيادة الشيعة المعتدلة والغلاة والإسماعيلية، ورغم أن هذه الثورات كانت متباينة الواحدة مع الأخرى فإن نقطتين قربت ووجدت بينهم، النقطة الأولى أنهم لم يقبلوا أن يتبوأ مقام الخلافة الأمويون أو العباسيون والثانية الأفكار الخاصة بالعدل الاجتماعى والمساواة الاجتماعية التى كانت تبدو أحيانا فى صورة شعارات مبهمة غير واضحة مثل تعاليم الخرمية والقرامطة وتضفى على نفسها حينا آخر شكلا أكثر تطرفا للإشتراكية .

والقاسم المشترك فى انتفاضات الشيعة هو الكفاح من أجل استقرار الإمامة الحقيقية للعلويين، وتطهير الدين من الدنس، والعودة به إلى الصورة التى كان عليها فى صدر الإسلام، والمناداة بالحكومة الدينية، الحكومة التى تمثل فى أنظار الناس العدل المطلوب والأمان وهو ما يعارض الحكومة غير الدينية، وكان هذا التفكير الواضح هو السبب الذى يعده أحد علماء الاجتماع واحدا من خصائص وسمات الثورات والانتفاضات الشعبية الموجهة ضد الهيئة الحاكمة لعصر الإقطاع، ومبدأ انتظار المهدى المسيحى الصفة والذى يعد مبدأ مشتركًا بين غالبية الانتفاضات الشيعية مرتبط كذلك بأمال الناس ورغباتهم، الرغبة فى استقرار وإحكام سلطان العدل وبسطه على وجه الأرض .

وقد تكررت فكرة المهدى دائمًا بأشكال شتى فى أخبار الشيعة وأنه سيملأ الأرض بالحق والعدل كما ملئت بالظلم والجور .

وعلى هذا يجب الربط بين ظهور وانتشار المذهب الإسماعيلى مع تصاعد حدة التناقضات الطبيعية والانتفاضات الشعبية ضد السلطة الحاكمة فى سائر أقطار الخلافة فى القرنين الأول والثانى الهجريين .

وقد أوضح عالمان من الاتحاد السوفيتي من بين الباحثين الروس وهما: ا.أى بليايف، وأى .ا. برتلس، أوضحا البناء الاجتماعى والسمات والمظاهر الطبيعية للمذهب الإسماعيلى والقرامطة فى المراحل المتقدمة، ولم يدرس تاريخ الفرقة الإسماعيلية وتنظيماتها وأصولها فى المراحل المتقدمة كما يجب أن يكون حتى الآن، ويرجع عدم الدراسة إلى أن مجموع المعلومات المتعلقة بأصول المذهب الإسماعيلى وتنظيماته فى المراحل المتقدمة (وبخاصة فى القرنين الثانى والثالث الهجريين) والتى كانت المرجع الذى اعتمد عليه الدارسون الأوربيون فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كان قد كتبها علماء المذهب السنى أو العلماء

المرتدون عن هذا المذهب أو المتشككون فيه، وكان هذان الفريقان علــى غيــر إطلاع كاف على الأصول الباطنية للمذهب الإسماعيلي، أو أنهما حرفا أصول هذا المذهب وهما على علم به، أو أنهما نسبا إليه معتقدات كانت بعيدة عن روح وذهن أتباع هذا المذهب، لأن علماء المذهب السنى كانوا يرغبون فى أن يغرســوا فــى قلوب المسلمين السنة بذور النفور والحقد للإسماعيلية، فكانوا ينسبون للإســماعيلية الاعتقادات بالحلول والتناسخ وإنكار أصول الشريعة وعدم التدين والأعمال المنافية للأخلاق، ويجتهدون فى إظهار تعاليمهم على أنها مشــابهة أو مقاربــة للأديــان الأخرى غير الإسلام، وقد بين العديد من المؤلفين (منهم مؤلف سياستنامه المكتوبة بالفارسية وهو رجل سياسى من رجال القرن الخامس الهجرى وهو خواجه نظــام الملك) بينوا تشابه الإسماعيلية بالمزدكية، بل إن بعض من كتبوا فى الملل والنحل مثل الشهرستانى - وكانوا غير مغرضين - عدوا بعض فرق الخرمية فى عــداد الإسماعيلية .

وقد بقى عدد قليل من المؤلفات الإسماعيلية التى ألفت فى وقت متأخر، ومن الصعب فى أغلب الوقت إظهار مقدار التباين بين معتقدات الإسماعيلية فى بــدايتها مع ما ذكرته المصادر المتأخرة من معتقدات .

الآن فإن مؤلفات الباحثين وآراءهم فى تاريخ المذهب الإســماعيلى ومبادئــه وأتباعه موضوع دراسة وإعادة نظر فى ضــوء المتــون الإســماعيلية الأصــلية والدراسات التى قام بها : ب. لويس، ولــويس ماســينيون، والهمــدانى، وو. أي. إيفانون .ما فيما يتعلق بمؤلفات و.أى إيفانوف [1] فمن المسلم به أن هذه المؤلفات قد أضافت معلومات وفيرة وجديدة عن تاريخ الشيعة ومعتقداتها، ونظرا لميله الشــديد

(1) هاجر ايوانوف من روسيا عام ١٩١٨ وظل مدة طويلة من المقربين لــ أغاخان رئيس فرقة الإسماعيلية بالهند.

ومدحه المستمر للمذهب الإسماعيلى فإن هذه النقطة قد قللت كثيرا من أهمية أثاره. ويحاول المؤلف الأنف الذكر أن يبرئ الإسماعيلية فى أنظار المسلمين المعاصرين، وأن يدفع عنهم الاتهامات التى كتبها مؤلفو القرون الوسطى والباحثون المعاصرون المتعصبون ضدهم، ويثبت أن الإسماعيلية فى مرحلتهم المتقدمة لم يكونوا متخلفين اختلافا بينا مع أهل السنة، ويذكر إيفانوف فى معرض حديثه أنه لم يجد فى معتقدات الإسماعيلية مطلقا أى أثر بسيط للصراع الطبقى وأية إشارة صغيرة للأفكار الاشتراكية. وهذا الرد والنفى دون دليل غاية فى التطرف والتعصب وأمر يناقض الموازين التاريخية .

وليست مؤلفات العلماء الروس هى وحدها التى تعارض رأى إيفانوف بل يناقضها أيضا مؤلفات علماء الغرب مثل : ل.ماسنيون، وف. هيتى، التى تبتعد عن أسلوب علماء الاتحاد السوفيتى، وقد شرح هذان العالمان الأخيران الأصول الاجتماعية للقرامطة والعلاقة بينهم وبنى طبقة الحرفيين، ويمكن إثبات علاقة الإسماعيلية (والقرامطة كانت فرعا من تلك الفرقة) بالصراع الطبقى إلى نشب فى سائر أقطار الخلافة، وكانت السمة المشتركة بين الخرمية والإسماعيلية والقرامطة تتمثل فى مشاركتهم الثورات والانتفاضات الاجتماعية، وكان هذا السبب هو الذى حدا بالمؤلفين السنة إلى وضع الفرق المذكورة فى سلسلة واحدة ذات صبغة واحدة وجعلتهم متشابهين

وكان ظهور الفرق الإسماعيلية مرتبطا بالانقسام الذى حدث بين صفوف الشيعة فى أواسط القرن الثانى الهجرى، فقد حرم الإمام السادس للشيعة وهو الإمام جعفر الصادق أثناء حياته ابنه الأكبر إسماعيل من الإمامة واختار ابنه الرابع موسى الكاظم لخلافته، وقد ورد فى الأخبار والروايات القديمة أن السبب فى حجب الخلافة عنه إدمانه الشراب، فاعترف فريق من الشيعة بموسى الكاظم إماما سابعا

وسمى أتباعه من بعده باسم الإثنى عشرية (اثنى عشر إماما) أو الإمامية واعتبر فريق آخر من الشيعة إسماعيل وارثا لمقام الإمامة .

لكن يبدو أن السبب الفعلى لهذا الانقسام يرجع إلى رغبة فريق مـــن الشـــيعة المتشددين إلى اتخاذ خطوات فصّاله مضادة لأن الثورات الشعبية قد عمت القســم الشرقى من الخلافة إبان استقرار الأسرة العباسية، وبهذا الطريق ظهر فرع جديــد من الشيعة سمى أتباعه بالإسماعيلية· ومع أن إسماعيل قد توفى أثناء حياة والــده جعفر الصادق (م١٤٨هـ) الإمام السادس للشــيعة فقــد تــوفى إســماعيل عــام (١٤٥هــ) إلا أن اسمه ظل علما عليهم، واختار الإسماعيلية محمدا الابن الأكبــر لإسماعيل إماما سابعا، فكان الإمام محمد موضع مطاردة من العباسيين، فاختفى فى ناحية من دوماند بالقرب من مدينة الرى (بإيران)، وتفرق أخلاف الإمــام محمــد هربا من المطاردين لهم فى الأقطار المختلفة (فى سوريا وخراسان وغيرهمــا)· وكان لا يعرف اسم ولا مكان إقامة الإمام الذى يدين له الناس بالطاعة والانقياد إلا عدد قليل من أتباعه من الأوفياء، وكان باقى أفراد الإسماعيلية لا يعرفون حتى اسم إمامهم الخفى أو المستور ·

وتعرف المرحلة الممتدة من بعد فترة ظهور الإسماعيلية إلى بدايــة القــرن الرابع الهجرى فى تاريخ الإسماعيلية باسم مرحلة الستر أو الاختفاء، وما نعرفــه عن الأئمة المستورين قليل ونادر، وحتى إن أسماءهم مختلفة ومتباينة فى المراجع المختلفة، ورغم هذا فإن هذا الموضع لم يمنع الإسماعيلية من إقامة تنظيم ســرى ضخم من أتباعهم، وكان المبلغون لتعاليم هذه الفرقة والذين يسمون بالدعاة ينشرون تعاليم تلك الفرقة، وكانت هالة الاختفاء والتستر المختلفة التى أحاطت بتعاليم تلــك الفرقة سببا فى جمع عدد من المريدين الجدد حولها، حتى إنه لم يكد القرن الثالــث الهجرى يشرف على النهاية حتى كان عدد الإسماعيلية فى جنوب العراق والبحرين

وغرب إيران وخراسان وسوريا ومصر وبلاد المغرب كبيرًا ٠

ويبدو أن الفترة الممتدة من القرن الثانى حتى القن الثالث الهجرى قد شـهدت انقسام الإسماعيلية إلى فرقتين فرعيتين :

الأولى قبلت بالأئمة المستورين من أعقاب الإمام محمد بـن إسـماعيل بعـد وفاته، وسمى أتباعه هذه الفرقة بعد ذلك (فى بداية القرن الرابع الهجـري) باسـم الإسماعيلية الفاطمية، أما أتباع الفرقة الأخرى فكانوا على اعتقاد راسخ بأن عـدد الأئمة مثلهم مثل الأنبياء المرسلين يجب ألا يزيد عن سبعة، ولهذا السـبب عـدوا الإمام محمد بن إسماعيل آخر الأئمة، ويعتقدون أن الأئمة لن يظهروا بعده، ويجب ألا تشخص الأبصار إلا فى انتظار ظهور النبى السابع المهـدى المنتظـر الـذى سيظهر قبيل يوم القيامة، وتسمى هذه الفرقة الفرعية القائلة بأن الأئمة سبعة فقـط باسم السبعية، وأطلق عليهم بعد ذلك فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجـرى اسم القرامطة ٠

ولم يكن تقسيم الإسماعيلية تقسيما قاطعًا لمدة طويلة، لأن الهالة الضخمة من الاختفاء والاستتار التى أسبغت على الأئمة المستورين لم تجعل الرابطـة مباشـرة بينهم وبين الجماهير التابعة لهم، بل إن أحدا لم يكن يعرف أسماء هؤلاء الأئمـة، ولهذا السبب فإن الخلاف على قبول هؤلاء الأئمة أو عدم قبولهم لم يكن سببًا فـى ظهور العداء بين أفراد هذين القسمين المشار إليهما، وغالبا ما كانوا يطلقون عليهم اسم الإسماعيلية بصورة أعم، وأحيانًا يطلقون عليهم اسم السبعية أو القرامطة، وقد ظل هذا الوضع قائمًا حتى بداية القرن الرابع الهجرى ٠

وليس معلوما حتى الآن منشأ اسم القرامطة (من الكلمـة العربيـة قـرمط وجمعها قرامطة) وكان الطبرى أول شخص ذكر القرامطة فـى معـرض تذييلـه لأحداث سنة ٢٥٥هـ، فقد كان بين طائفة الزنج الذين ثاروا على الخلافة العباسية،

والفلاحين والبدو الفقراء الذين انضووا تحت لـوائهم (فـى العـراق الجنـوبى وخوزستان منذ عام ٢٥٤-٢٧٠هـ) جماعة من المقاتلين كانوا يطلقون عليهم اسم القرامطة (الطبرى جـ١ ص١٧٥٧) ·

أما فيما يتعلق بأصل كلمة قرمط فهناك افتراضات مختلفة حولها ·

ومن المحتمل أن التنظيم السرى للقرامطة كان قد تكون قبـل قيامـه ثـورة الزنج، ومن الجائز أنه ظهر في محيط الحرفيين، وقد حدثت ثورة القرامطة فـى سنة (٢٦٠هـ) بخراسان، وبدأت الثورة الكبرى لهم فى العراق الجنوبى تحت قيادة حمدان قرمط، الذى أسس فى (٢٧٧هـ) فى الكوفة (دار الهجرة) أو ملجأ الهروب فى الهجرة، الذى كان يحوى الخزانة العامة، وتعهد القرامطة بأن يـؤدوا خمـس دخلهم إلى ذلك الصندوق· وكان القرامطة يبسطون سفرة الأخوة، كان هذا العمـل جزءًا من عاداتهم المذهبية، وكان المشتركـون فى هذا المكان يتناولون خبز الجنة (ومن الجائز أن هذا العمل كان انعكاسا لما كان موجودا عند المسيحيين من تقسيم للفطير والشراب)، وكان الهدف الأسمى من ذلك أن يتم تقسيم كل شئ مـن الـنعم بصورة متساوية ·

واستطاعت جيوش الخليفة فى عام ٢٩٤هـ إخماد ثورة القرامطة تماما ثـم دُمّر ذلك العراق السفلى وإيران. (بعد أن خرب العراق الجنوبى كلية) وقبل ذلـك التاريخ وفى عام ٢٨١هـ استولى القرامطة على البحرين وأخضعوا مدينة الحسـا أو الأحساء فى (٢٨٤هـ) وكانت تلك المدينة هى عاصمة دولة القرامطـة التـى كانت قد تكونت بها، وقد اجتهد أتباع تلك الفرقة فى تطبيـق نظـريتهم وهـدفهم الاجتماعى فى تلك المنطقة بصورة عملية ·

ثم حدثت ثورة القرامطة فى سوريا عام ٢٨٧هـ تحت قيادة الداعى القرمطى زكريا (الذى يسميه أتباعه باسم زكرويه)، وأخمدت تلك الحركة إلا أنها كانت تطل

برأسها فى بعض الأحيان فى أماكن متفرقة من سوريا وفلسطين حتى نهاية القرن الرابع الهجرى ·

ويذكر البيرونى العالم الخوارزمى المشهور (والمتوفى ٤٤٠هـ) أن القرامطة استولوا على المولتان والمناطق المجاورة لها فى العقد الرابع من القرن العاشر الميلادى (القرن الرابع الهجرى)، وأسسوا دولة هناك، وأن السلطان محمود الغزنوى قد أباد هذه الدولة فى ٤٠١هـ، وكان نوح بن منصور السامانى (وقد حكم من ٣٣٢هـ إلى ٣٤٣هـ) قد أخمد ثورات القرامطة فى خراسان وآسيا الوسطى، ومع هذا فقد بقى فى إيران عدد كبير من الإسماعيلية المنتسبين إلى الفرقتين المشار إليهما، فتعقبهم محمود الغزنوى وصب عليهم جام غضبه، وارتكب فيهم الأعمال العنيفة القاسية، وحين انتزع عام ٤٢٥هـ مدينة الرى من يد آل بويه واعتقل كثيرًا من القرامطة الفاطميين وأعدمهم ·

وكانت الجماعة الأصلية من أتباع الفرقة الفرعية القرمطية مشكلة من الفلاحين، ولم يكن عدد الحرفيين والبدو الرحل بينهم قليلا، وقد وحد بينهم جميعًا العداء الشديد للخلافة العباسية، والرغبة فى تأسيس تنظيم اجتماعى جديد قائم على المساواة ·

أما أتباع الإسماعيلية فى المغرب الذى قبلوا الأئمة المستورين فقد بسطوا نفوذهم على بلاد المغرب فى مقابل بسط القرامطة نفوذهم على أقطار الشرق الإسلامى من الخلافة، وقد تبوأ عبد الله بن ميمون (متوفى ٢٥١هـ) مكانا بارزا بين رجال تلك الفرقة الفرعية المذكورة إبان القرن الثالث الهجري، وكان فى بداية أمره من رجال خوزستان، كان والده طبيبا جراحا للعيون، وكان يصنع اللؤلؤ، ولهذا السبب لقب بالقدّاح، ومن المحتمل أنه كان إيرانيا زرادشتيا، وكان يعيش فى الأهواز، وقد ورد فى الأخبار أن عبد الله كان يداوم القراءة والإطلاع فى الإلهيات

والفلسفة، ونال مرتبة الداعى فى المذهب الإسماعيلي، وكـان يعمـل بالتبشـير والدعوة فى خوزستان نائبا عن الإمام المستور. وقد أمر بالاختفاء، واتخذ البصرة ملجأه فى بداية الأمر، ثم هرب من هناك إلى مدينة إسلامية (فى سـوريا) حيث أسس هناك مركزًا للدعوة الإسماعيلية، وأخذ يرسل المبلغين والدعاة من هناك إلى سائر الأطراف يعلنون فى الناس أن الإمام المستور (صاحب الزمان) وهو المهدى يجب أن يظهر سريعا وتقرب عبد الله من القرامطة ووضع فى اعتباره أن يستفيد من سخط الناس وضجرهم من الخلافة العباسية والمصاعب التى تواجههـا نتيجـة للهجمات والانتقادات الشعبية التى أضعفتها ·

ويذكرون من بين أتباعه اسم حمدان قرمط وواحدا من أقربائه يسمى عبـدان كانت مؤلفاته مشهورة آنذاك ولكنها لم تصل إلينا ·

ويعتقد فقهاء السنة (ويوافقهم المحققون فى القرن التاسع عشر وبداية القـرن العشرين) أن عبد الله بن ميمون هو واضع أصول الباطنية تعادل الكلمة "أزوتريك" المشتقة من الكلمة اليونانية التى تعنى داخلى أو بـاطنى ولا يطلـع عليهـا غيـر الأصفياء والمختارين، وأصول الباطنية الظاهرية (تعادل بدورها كلمة أكزوتريك يونانية المشتقة من كلمة يونانية أخرى تعنى خارجى أو ظاهرى والتى اصطبغ بها غير المصطفين.

وينفى إيفانوف وينكر بشدة تلك العقيدة التى راجت مدة طويلة بين المسـلمين ويعتبر ذلك نوعا من الخرافة والأسطورة، وطبقا لرأى إيفانوف فـالفكر البـاطنى الإسماعيلى قد تكون تدريجيا نتيجة لتكامل الفكر الباطنى للشـيعة فـى المراحـل السابقة، وعلى أية حال فليس معلوما من أى مصـدر تكونـت الأصـول الخفيـة للإسماعيلية، وفى كل الحالات فإن تكامل فرعى الإسماعيلية له أهمية كبرى، وكان عامة القوم أيضا على معرفة وإطلاع بهذه الأصول، ولهذا السـبب فـإنهم كـانوا

يطلقون على الخاصة من فرعى الإسماعيلية اسم الباطنيين (الباطنية باللغة العربية فى مقابل الظاهرية أى التعاليم الظاهرية التى يعرفها كافة الناس) وسنتحدث عن تعاليم الباطنية الإسماعيلية.

فى الفترة الممتدة عبر القرنين الثالث والرابع الهجريين نشر الدعاة فى سوريا حيث مركز الإسماعيلية فى السلامية شائعات تقول إن المهدى قد ظهر وأنه هو الإمام الإسماعيلى عبيد الله الذى سيظل اسمه مستورا حتى آخر الزمان، وليس معلوما حتى الآن هل كان عبيد الله فى الواقع هو الإمام السابع للإسماعيلية من أعقاب محمد بن إسماعيل أم كان دعيا، على أية تقدير فإن من المسلم به أن عبيد الله أراد السلطة مستفيدا من قرامطة العراق وسوريا (فى عام ٢٨٧هـ) وتولى قيادة انتفاضتهم فى سوريا، وبعد إطفاء نيران هذه الفتنة ترك عبيد الله رفاقه وزملاءه لمصيرهم المحتوم، وفر هاربا إلى مصر مصحوبا بلعناتهم وغضبهم (٢٨٩هـ) ومنها اتجه إلى بلاد المغرب .

وكانت بلاد المغرب قد شهدت أحداثًا سياسية مهمة لفترة طويلة من بينها ما حدث عام ٢٨٢هـ، إذ كان قد رحل إليها داع إسماعيلى انطلق من مركز الإسماعيلية فى سلامية وكان يدعى أبا عبد الله الشيعى، وكان موطنه الأصلى بلاد اليمن، وشغل أبو عبد الله الشيعى منصب محتسب البصرة في بادئ الأمر ثم انضم إلى فرقة الإسماعيلية، وأفاد من ضجر البربر فى تونس من السياسة الداخلية للحكام المحليين الأغالبة (وكانت أسرة سنية المذهب ١٨٤ - ٢٩٧هـ) فشجع البربر على الثورة عام ٢٩٧ هـ وأطاحوا بحكم الأغالبة ·

ونصب أبو عبد الله نفسه فى أوائل شتا ٢٩٨هـ فى مدينة الرقادة إماما وخليفة وأميرا للمؤمنين ولقب بالمهدى، وأطلقت الأسرة الجديدة على نفسها اسم الفاطمية إنتسابًا إلى على (كرم الله وجهه) وزوجته فاطمة (رضى الله عنها) بنت

النبى (صلى الله عليه وسلم) وسموا اتباع الأسرة الفاطمية باسم الإسماعيلية أيضا، وكانت خلافة الفاطميين (من ٢٩٨ إلى ٥٦٨هـ) تشكل قوة تهديد كبرى (ومنذ عام ٢٩٨ - ٥٤٨هـ) وبخاصة بعد استيلائهم على مصر الغنية عام ٣٥٩هـ، فزادت قواتها وتمكنت تمكنًا كبيرًا، وبنى الخليفة الفاطمى الإمام المعز فى تلك الدولة مدينة جديدة باسم القاهرة المعزية بجوار الفسطاط (القاهرة القديمة) ونقل إليها عاصمته، وفى نهاية القرن الرابع الهجرى كان القسم الأعظم من بلادالمغرب وليبيا ومصر وفلسطين وسوريا والحجاز تحت سيطرة حكومة الفاطميين الإسماعيلية٠

وكان الاستيلاء على مصر أغنى بلاد الشرق من الناحية الإقتصادية سببا فى إمداد الفاطميين بقوة حربية عظيمة وبوسائل عديدة، وأعطى الأئمة الفاطميون الإسماعيلية أهمية كبرى للدعوى الإسماعيلية ونشرها خارج حدود دولتهم، فأسس فى مصر الخلافة الفاطمية مركز لنشر الدعوة عرف باسم دار الدعاة، ينطلق منه سائر الدعاة إلى جميع بلاد العالم الإسلامي، فانتشرت فى جميع أنحاء إيران فى القرن الرابع والخامس الهجريين تنظيمات سرية للفاطميين الإسماعيلية، وكان تأسيس الخلافة الفاطمية عام ٢٩٨هـ سببا فى التفرق بين الإسماعيلية الفاطمية والقرامطة، وتبدلت كل واحدة من هاتين الفرقتين الفرعيتين إلى فرقة مستقلة، حقا إن قادة القرامطة كانوا يقيمون فى غالب الأحيان رابطة مع الخلفاء الفاطميين من الناحية السياسية إلا أنهم لم يقبلوا حكمهم ولم يعترفوا بإمامتهم٠

وطوال القرنين الثالث والرابع الهجريين كان قادة الانتفاضات القرامطة أمثال حمدان قرمط وعبدان يعملون كنواب للرئيس المختفى للفرقة الذى كان يسمى صاحب الظهور، وكانت إقامته مجهولة لهم، وبعد تأسيس دولة القرامطة فى البحرين والتى كانت عامتهما الحسا (٢٨٦هـ) ترأس أبو سعيد حسن الكنانى هذه الدولة كنائب مرسل من صاحب الظهور أو الرئيس الخفى لتلك الفرقة، وكان ينعم

باستقلال تام فى حكومته، وكان قرامطة البحرين أكبر خطر يهدد الخلافة العباسية لا سيما أن غالبيتهم كانت من المحاربين البدو والأعراب ·

وتولى أمرهم بعد موت أبى سعيد ابنه أبو ظاهر سليمان خلفا له (حكم من ٣٠٢ إلى ٣٣٣هـ) وفى عهده هاجم قرامطة البحرين مرات عديدة العراق الجنوبى وخوزستان وقطعوا طرق القوافل، وفى الثامن من ذى الحجة عام ٣١٧هـ وفى يوم النفرة إلى عرفات هاجم القرامطة مكة على حين بغته، واستولوا على المدينة، وأغاروا عليها، وقتلوا عدة آلاف من الحجاج وسكان مكة وأسروا عددا منهم وحملوهم معهم، ولم يكتفوا بهذا الحد بل إن الإسماعيلية نظرا لأنهم كانوا أكثر تمسكا بالأصول، وكانوا يعترضون على كثير من تقاليد أهل السنة المذهبية، ويعتبرون زيارة الكعبة ضربا من عبادة الأوثان، فقد أغاروا على هذا المكان المقدس، وانتزعوا الحجر الأسود من مكانه، وقطعوه نصفين وحملوه معهم إلى الأحساء، وأعيد إلى مكة بعد ذلك بعشرين عاما تقريبا بعد وساطة من الخليفة الفاطمى ·

ويتضح التنظيم الاجتماعى الذى أسسه القرامطة فى البحرين نتيجة الشرح والتفصيل الذى ذكره ناصر خسروا العلوى الشاعر الفارسى الإسماعيلى الكبير الذى كان موجودا بالأحساء عام ٤٤٣هـ:

وكان سكان البحرين عامة مكونا من الفلاحين والحرفيين، وكانت مدينة الحسا تقع فى وسط بقعة من الأراضى الزراعية وأراضى النخيل، ولم يكن أى من سكان البحرين يدفع الضرائب تحت أى اسم كان، وامتلك السلطان ثلاثين ألفا من العبيد المشترين بالذهب من الزنج والأحباش، وكان يتركهم طوع اختيار الزراع مجانا حتى يساعدوهم فى الأعمال الزراعية ورعاية البساتين، وكذلك للمساهمة فى أعمال المبانى وترميمها وترميم طواحينهم، وكانت هناك طواحين للدولة لطحن الحبوب

والغلال بالأجر للناس، وكان باستطاعة كل مزارع أن يقترض من الدولة، وقدم الأحساء كذلك الحرفيون من أماكن مختلفة وكانوا يقيمون بها، وكان بمقدور كل منهم الاقتراض من الدولة بلا فوائد لشراء ما يلزم أعماله من آلات تساعد على إنجاز أعماله، وكان يستطيع الحصول على المال فى أى وقت يشاء دون إذلال أو إضافة ربح٠

وبعد وفاة أبى طاهر تولى قيادة الدولة هيئة مكونة من ستة أشخاص من السادات يعاونهم ستة من خلفائهم سموا وزراء، وكان على هذه الهيئة أن تأخذ كل قرارا لها باتفاق الآراء، كما كان لهذه الدولة جيش مكون من عشرين ألفا من الجند، ومن الممكن أن يعد هذا الأساس سعيا لإحياء الجماعة القديمة الساعية لتحرير المزارعين والحرفيين القائم على نظام العبيد (الرق)، ويقول أى بليابيف: حقا إن وجود الرقيق فى التنظيم الاجتماعى والاقتصادى لجماعات القرامطة كان يرجع إلى التركيب القروى لتلك الجماعات، كما كان سببا فى ثورات القرويين فى الشرق الأدنى فى القرون الوسطى الذى كان موجودا عليه قبل عصور الأقطاع٠

وكان الرقيق موجودا فى جماعات المزارعين فى تلك الفترة فى الأقطار الشرقية، ومما هو جدير بالذكر أن القرامطة مثلهم مثل الخرمية لم يكونوا مدركين لحال تلك الجماعة من الرقيق عند حديثهم ودعايتهم حول المساواة الاجتماعية، لم يكن القرامطة منكرين لنظام الرقيق ولكنهم كانوا يرغبون فى أن تكون لهم جماعة بدلا من وجودهم كأشخاص وأفراد، وكانت هذه الدولة تشترى العبيد بالذهب أو يحصلون عليهم أثناء الهجوم والاستيلاء على بلاد الخلافة كأسري، وقضى قرامطة البحرين على ملاك الأراضى والإقطاعيين، إلا أنهم حفظوا للرقيق جمعهم على أساس من الرفاهية والراحة، إلا أن هناك نقطة مسلم بها وهى أن القرامطة فى البحرين قد قضوا على جماعة الإقطاع وعملوا قدر طاقتهم على تحقيق غاياتهم أى

إيجاد الاستقرار والحرية لتلك الجماعة بإيجاد فرص العمل لهم ·
والفرق الكبير بين القرامطة والفاطميين الإسماعيليين يكمن فى برنامجهم الاجتماعى، وكان هذا الأصل والبرنامج واضحا وعنيفا فى تلك المرحلة، ويبدو أن الإسماعيلية الفاطمية لم يكن لهم برنامج اجتماعى عملى معين، وإنما كانت لهم آمال وأهداف مبهمة تدعو إلى استقرار سلطة العدل بعد ثبات الإمام المهدى واستقراره على سرير الحكم وكان عبيد الله المهدى أول خليفة فاطمى يعلن ويلقب نفسه بالمهدي، و اجتهد فى أن يضيف إلى ما ورد فى الأثر عن المهدى بأنه (يملأ الأرض عدلا) قوله : (يملأ المهدى الأرض الواقعة تحت سلطانه عدلا، وإن من سيأتى بعده سيملأ ما بقى من الأرض عدلا) وبديهى أن عبد الله بعد تسلمه سنام السلطة لم يقم بأى إصلاح اجتماعى جدى سوى أخذ الأراضى من أيدى أصحابها السابقين ونقلها إلى أصحاب جدد من أتباعه·

والآن يصل بنا القول إلى الحديث عن أساس عقيدة الإسماعيلية الفاطمية :

تنقسم معتقداتهم إلى قسمين منفصلين تماما:الأولى ظاهرية ويقصد بها التعاليم التى تتداولها العامة ويحيط بها كل أفراد هذه الجماعة، والثانية باطنية تقتصر معرفتها على عددمختار وطبقة عالية من أفراد تلك الجماعة الإسماعيلية الفاطمية ·

وتعد التعاليم والمعتقدات الباطنية تفسيرا أو تأويلا لتلك التعاليم الظاهرية والأصول الكلية للمذهب الإسماعيالى على هذا النحو : (ليس هناك ظاهرا بدون باطن وليس هناك باطن بدون ظاهر) · وبعبارة أخرى فإن كل مادة من التعاليم الظاهرية لها تفسيرها الذى يؤدى المعنى الباطنى لها، ولا تختلف التعاليم الظاهرية

للإسماعيلية الفاطمية عن معتقدات الشيعة الإمامية كثيرا سوي في أن الإمام السابع لهم ليس موسي الكاظم وإنما محمد بن إسماعيل الذي تلاه الأئمة المستورون الذين تلاهم بدورهم الخلفاء الفاطميون ليتبوأوا مقام الخلافة، أما التعاليم الظاهرية

فهي نفسها الآداب والحقوق التي أتت بها الشريعة الإسلامية، وبخاصة فيما يتعلق بالصلاة والاغتسال والوضوء والذهاب إلي المساجد والصيام وغير ذلك من الواجبات التي فرضت علي المسلمين كافة (المؤمنين) باستثناء أفراد الطبقة العليا من تلك الفرقة ·

وقد دون الفقه الإسماعيلي الفاطمي في القرن الرابع الهجري في مصر علي يد الفقيه الإمام القاضي النعمان، وكان جزءًا من تعاليمهم الظاهرية ما سبق القول فيه هو في الواقع المذهب الرسمي والعقيدة الرسمية التي انتشرت في عهد الخلفاء الفاطميين، ولكنهم في نفس الوقت لم يجبروا اتباع المذهب الإمامي أو المذاهب السنية المختلفة (المالكية والأحناف وغيرهما) وأهل الذمة علي قبول مذهبهم وآرائهم، فقد كان الجميع يستطيع أن يؤدي شعائر الصلاة بمذهبه فى حرية تامة · وكانت المعتقدات الباطنية مركبة من قسمين :

١ - التأويل أو التفسير الإيهامي أو الظني للقرآن والشريعة، فيعتبرون النار مثلا تمثلا لحالة الجهل التي غاص أكثر الناس فيها، والجنة تعني حالة العلم والإدراك الكامل التي يصل الناس إليها بمعرفة تعليمات الباطنية الإسماعيلية وطي مراحلها المختلفة ·

٢ - الحقائق أو الفلسفة والعلوم ومزجها بالشريعة، وخصائصهم علي الرغم من ذلك ليست أساسية مبتكرة بل مكتسبة منقولة، أخذ أغلبها من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة (اليونانية)، ووفقا لما هو واضح حتي الآن فإنها لم تشتق ولم تنتقل مباشرة من المقالات التسع لأفلاطون (في القرن الثالث الميلادي) بل أخذت عن روايات متأخرة عنها، روايات نسجها المؤلفون المسيحيون واليهود وخلطوها بموضوعات وآراء أخري ·

لقد اكتشف الإسماعيلية أيضا مثلهم مثل متصوفة المسيحية وصوفية المسلمين

الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وقبلوها، أى أنهم أخذوا الجزء الـذي يعـد عصـارة وموجزا لأفكار التوحيد، ومزجوها بكثير من المظاهر المرئية، وأخذ الإسـماعيلية كثيرا من آراء الأفلاطونية (القرن الرابع الميلادي)، ولكن ليس بصورة مباشرة إنما أخذوها بعد أن تناقلتها وأضافت إليها كثير من الأيدي ·

وتقوم الفلسفة الطبيعية أو فلسفة الطبيعة الإسماعيلية وتعليمـاتهم المرتبطـة بالدنيا الآلية وغير الآلية علي فلسفة أرسطو العقلية ·

ذكر مؤلفو القرون الوسطي أن الإسماعيلية كانوا يعتقدون بالتناسخ أو انتقـال الروح من جسم إلي آخر، ومن الجـائز أنهـم أخـذوا ذلـك مـن الفيثاغورثيـة الجديدة(وهذا أيضا بطريق غير مباشر) · يقول إيفانوف إن الإسماعيلية لم يؤمنـوا قط بتناسخ الأرواح، ولكن لا يظن أنه محق في قوله هذا إذ يشاهد فـي مؤلفـاتهم تأثيرات من المسيحية والغنوصية أو التصوف المسيحي، أما الظن بوجود تأثيرات مانوية فى معتقداتهم فضعيف، لأن الإسماعيلية ينفون مبدأ الشر(أبليس) الذي تقـوم عليه المانوية ·

علي أية حال فإن معتقدات الإسماعيلية الفلسفية في أغلبها تنحو المنحي العقلي والاستنتاجى، ولكن يشاهد فيها أحيانا عناصر صوفية وأخري من السحر والخرافة·

وطبقا للتعاليم الباطنية فإن هناك الحق أو الحقيقة المطلقـة أو وحـدة المبـدأ الواحد للمظاهر الكثيرة لعالم الغيب تعالي أو اللامرئى والأحد، وإنه فاقد الصـفات وإن الناس لن يتعرفوا عليه ولا يمكن أن يقيموا رابطة معه، ولهذا السبب فإن أداء الصلاة إليه لايجوز ·

وهنا نجد تباينا تاما بين تعاليم الباطنية الإسماعيلية مع التصـوف والفلسـفة الأفلاطونية المحدثة لأن الصوفية وأتباع الأفلاطونية المجددة يقولون بأن الإنسـان

يستطيع أن يتصل ويرتبط بالخالق بذاته وفكره، ولهذا اجتهد الإسماعيلية في أخذ مبدأ منشأ العالم من الأفلاطونية المحدثة حتي يبعدوا عنه مبدأ التصوف أو العرفان، وطبقا لمبدأ منشأ العالم فإن الإسماعيلية تقول بأن الخالق المطلق في حالة سكون أبدي، وأنه ليس خالقا للكائنات بدون وسيط كما يقول اليهود والنصاري وأهل السنة من المسلمين، وأن الخالق المطلق قد رشح جوهر الخلق من ذاته بواسطة الإرادة الأزلية أو "الأمر"، وأن هذا كان الصدور الأول للإله، وأن العقل الكلي موجد كل صفات الخالق، العلم صفته الأصلية، ويجب أن تؤدي الصلاة له، وأنه يُسمي بأسماء كثيرة من قبيل "الأول" و "الساتر" و "الروح" و "السابق" وغير ذلك ·

وانبثق عن العقل الكلي الصدور الثاني وما دونه وهو النفس الكلي، وأن النفس الكلي غير كامل والحياة صفتها الأصلية، والنفس الكلي ناقص يسعي إلي بلوغ حد الكمال، تترشح منه فيوضات جديدة، وخلق النفس الكلي مادة البداية أو الهيولي(وهي كلمة يونانيةٍ معربة)، تولدت منها الأرض والكواكب والسيارات والروح والكائنات الحية، وهي بهذا المبدع، ولكن مادة البدء غير فعالة وغير ثابتة وفاقدة لقوة خلق، ولهذا السبب فإنها تستطيع أن تخلق فقط الأشكال والصور المقلدة التي لا لون ولا رائحة لها للنماذج التي يخلقها العقل الكلي ·

وقد أخذت أفكار النفس الكلية والعقل الكلي من الأفلاطونية المحدثة، والمبدأ القائل إن المحسوسات والأشياء العابرة إنما هي انعكاس فقط للصور والأفكار الأبدية يختلف كثيرا عن تعليمات أفلاطون، ويذكر الإسماعيلية أن الإنسان الكامل يجب أن يوجد كتاج علي مفرق رؤوس البشر،(وهذا نموذج لما هو موجود في تعاليم أفلاطون، وهي نفس فكرة "الصورة" أو "الفكر" للإنسان الحساس في عالم كامل لانقص فيه) · وبداية الإنسان وظهوره هو نفس رغبة النفس الكلي في التجلي والظهور نحو الكمال ·

ومراحل الوجود السبع هي : الخالق المطلق تعالي، العقل الكلـــي، الــنفس الكلي، مادة البدء، المكان، الزمان، الإنسان الكامل، وهذه كلها تشــكل فـــي نظــر الإسماعيلية العالم العلوي الذي هو منبع الخلق ودار الإبداع، الــدنيا عــالم كبيــر والإنسان عالم صغير، وتعتمد أصول وأفكار الباطنية الإسماعيلية بصــفة خاصــة علي التوازن والتطابق بين العالم الصغير والعالم الكبير، وكذلك علي التطابق بين عالم المحسوسات والعالم العلوي، فمعادل العقــل الكلـــي وانعكاســـه فـــي عـــالم المحسوسات هو نفس الإنسان الكامل، أي النبي الذي يسميه الإسماعيلية اصطلاحا باسم الناطق، أما انعكاس النفس الكلي في عالم المحسوسات فهو نائب النبي ومــا دونه الذي يسمونه الصامت أو الأساس، وواجبه أن يفسر للناس أقوال النبي بطريقة التأويل وذكر المعني الباطني، ويوضح لهم أقوال الرسول وكتاباته، ولهذا فإن لكل نبي من الأنبياء معاونين فمثلا كان موسي الناطق وهارون الصامت لـــه وعيســـي المسيح،وبطرس الصامت له وكان محمد الناطق وعلي الصامت له[1].

وقد ظهر الناطقون والصامتون علي ظهر الأرض لنجاة بنـــي ادم، والنجـــاة عبارة عن الوصول إلي العلم الكلي. والجنة عبارة عن إشارة وايهام عـــن حالـــة الكمال هذه، كما توجد في العالم العلوي مراحل الصدور، فإن حياة الإنســـان لهـــا كذلك مراحل النبوة السبع والتي تعد مدارج طريق الوصول إلي الكمال.

ويتميز كل دور من أدوار الدنيا هذه عن الآخر بسبب ظهور ناطقة وصامته، ويجب أن تكون هذه الأدوار سبعة ارتبطت ست دورات منهـــا بظهـــور الانبيـــاء والمرسلين حتي الآن، وهم آدم ونوح وإبراهيم وموسي وعيسي ومحمد صـــلي الله عليه وسلم، وستبدأ المرحلة السابعة بظهور آخر الانبياء الكبـــار أي القـــائم الـــذي

---

(١) الناطق والصامت انعكاس العقل الكلى والنفس الكلية، ليس "حلولاً" والحال بعـــض البـــاحثين يعتبرون "خطأ هذا الشق الأخير من معتقدات الإسماعيلية" المترجم الفارسى الهامش.

سيظهر قبل نهاية الدنيا ·

وقد ظهرت الأئمة بعد الناطق في كل دورة نبوة، وحين يصل العالم إلي نهايته فإن البشر يحوزون العلم عن طريق الناطقين والصامتين والأئمة، وعندئذ ينتهي السوء والشر الذي هو ليس سوي الجهل، ويعود العالم إلي منبعه الأصلي أي العقل الكلي ·

وقد نسب العلماء المسلمون هذه الفكرة للإسماعيلية التي تقول إن أيه نفس لن يحكم عليها بالعذاب الأبدي في نار جهنم، أو بعبارة أخري فإن أي شخص لا يبقي في حالة الجهل بصورة دائمة، وإن النفس تستطيع أن تنال العلم والمعرفة عن طريق التناسخ عبر مراحل الوجود المختلفة · ومن الصعب الحكم هل هذه الفكرة ظهرت في أفكار الإسماعيلية في مراحلها المتقدمة أو بعدها؟ وعلي أي تقدير فإن الإسماعيلية كانوا يعتقدون أن إدراك المعرفة وتحصيل العلم الكامل ممكن فقط عن طريق المعرفة والقبول بإمام الزمان، أو بتعبير اخر بواسطة الانضمام لطائفة الإسماعيلية فقط ·

وقد صنف الإسماعيلية طبقا لتنظيمهم الضخم والثابت المراتب والمناصب الدينية إلي سلسلة من الدرجات علي النحو التالي : المستجيب أي الملتحق حديثا بالطائفة والذي لم يدرك شيئًا من الأصول الباطنية، المأذون (الذي يطلع علي أصول الباطنية) الذي لقن بعض أصول الباطنية، الداعي الذي اطلع علي أصول الباطنية واستقر الدعاة علي رأس التنظيمات المحلية للفرقة الإسماعيلية، الحجة هو الذي يرأس شبكة تنظيمات الإسماعيلية في ناحية ما مثل خراسان، وبهذا نعرف الدرجات السبع إذا ما عددنا الإمام والصامت والناطق ·

ولم يرتق عامة المؤمنين عادة أعلي من الدرجة الأولي، ونادرا ما وصلوا الدرجة الثانية، وكان أعضاء الفرقة الذين نالوا الدرجتين الثالثة والرابعة يختارون

الرؤساء ويشكلون خاصة الإسماعيلية. ولكن من البديهي أن طريق وصولهم إلي الدرجات الثلاث العالى أي الإمام والصامت والناطق كان مسدودا أمامهم، وكان النظام الشديد المحكمة مسيطرا علي الفرقة، أما الأساس الذي وضعه القاضى النعمان لشريعة الإسماعيلية فلم يكن مبسوطا وكاملا، ويجب أن يتضح للأذهان أن القواعد المذكورة لم تكن مدونة إلا لأفراد الدرجتين الأخيرتين في طبقات هذه الفرقة، أما أعضاء الدرجات العليا الأخري لها المطلعون علي التعاليم الباطنية فلم يهتموا بالشريعة، إذ لم تكن إقامة الصلاة والإلتزام بالأوامر والنواهي والصيام ومراعاة سائر الأحكام أمرا إجباريًا بالنسبة لهم ·

وقد تشابهت تعاليم فرقة الإسماعيلية الفاطمية علي النحو الذي سبق ذكره بتعاليم القرامطة في المسائل الظاهرية والأسس الباطنية لكن مع اختلافات هامة، إذ انبثق من الجوهر أي النور العلوي الصدور الأول أو النور المشع، وقد خلق النور المشع العقل الكلي أو النفس الكلي ثم بعد ذلك مادة البدء التي هي نفسها نور الظلام، ونور الظلام أعمي خامد بلا روح، غير واقعي محكوم عليه بالزوال والعدم(فكر أفلاطون)، ولايستطيع أن يدرك النجاة ويصل إلي الكمال غير الصفوة، وهم الأنبياء، والأئمة والمطلعون والخاصة من الفرقة، فهم جماعة النور المشع الذي انتشر في عالم المادة أو نور الظلام، وتنتقل أرواح هذه الصفوة فقط من نسل إلي آخر أما باقي أفراد البشر الذي ليسوا من الصفوة فلا يعدوون أن يكونوا أشباح العدم ·

وطبقا للروايات فإن عبدان هو الذي نظم درجات القرامطة ومراتبها، وكان عددها في البداية سبعا ثم زيدت تسعا، وذكر المؤلفون أسماء هذه الدرجات بصورة متفاوته ولكنها – علي أية حال – مخالفة لدرجات الإسماعيلية الفاطمية ·

والفرد عند القرامطة الذي يصل المرتبة الرابعة عليه أن يقسم أنه إذاأفشي

أسرار هذه الطائفة فإن زوجته مطلقة، وكان أفراد تلك الفرقــة يتعرفــون علــي أصول القرامطة وتعاليمهم وفقا لبرنامج خاص، يختص هذا البرنامج بضرورة بذر بذور الشك في ذهن حديث الالتحاق بالفرقة، ثم يتعلم بعد ذلك طرقة إزالة هذا الشك · وكانت معرفة التعاليم السرية الباطنية مقصورة علي أفراد الطبقات الخمس العليا، وبسبب هذا البرنامج المنظم والمدون لتعليم المذهب الجديــد أطلــق علــيهم اســم التعليمية، وكان القرامطة مرتبطين بجماعةإخوان الصفا (المحفل الفلسفي المشهور) من ناحية مبادئهم الفلسفية، وقد أثرت آراؤهم في فلسفة الفارابي (٢٥٧-٣٣٩هـ) وفلاسفة آخرين، وقد تحدثنا كثيرا عن التركيب الديمقراطي لجماعــات القرامطــة وبرنامجهم الخاص بالمساواة الاجتماعية، ويعتقد ل· ماسنيون بأن تشكيل تنظيمات الحرفيين في ممالك آسيا وخاصة في إيران وآسيا الوسطي كان واقعا تحت تــأثير القرامطة الشديد ·

وكان القرامطة أكثر تحررا فكريا من الإسماعيلية الفاطميــة فيمــا يتصــل بالطقوس والمراسم الدينية الظاهرية والتعاليم الفقهية، فبينمــا كانــت الإســماعيلية الفاطمية تجبر الطبقات الدنيا من أفرادها بالتزام الأوامر الفقهية والطقوس والتقاليد الدينية فإن أفراد الطبقات الدنيا من القرامطة لم يراعوا الالتــزام بتلــك المراســم والطقوس الدينية، ووفقا لما ذكره ناصر خسرو العلوي فإنه لم يكن في مدينة الحسا مسجد واحد (سوي مسجد صغير شيده المسلمون) ·

ولا يؤدي أهل الحسا الصلوات اليومية، ولا يراعون المحرمات التــي نهــي الدين عنها، فيبيعون لحم الحيوانات جميعها حتي القطط والكلاب ويأكلونها، ولكنهم لم يمنعوا أهل الدين وأصحاب المذاهب الأخري الذي يعيشــون بيــنهم مــن أداء مراسمهم الدينية وعباداتهم، فيؤدونها طبقا لتقاليدهم، وقد أورد ذلك (ناصر خسرو) في القرن الخامس الهجري، ويوضح أن التعصب الديني كان خامدا بين القرامطة،

في حين أن الأمر كان بخلاف ذلك وعلي النقيض منه، في القدرة الممتدة من نهاية القرن الثالث حتي القرن الرابع الهجري، فقد كانوا يمتازون بالتعصب الشديد وعدم المداراة بالنسبة لأتباع المذاهب الأخري بعامة وأهل السنة بخاصة٠

وقد أضعفت جماعات القرامطة عدة عوامل منها عدم نجاح ثوراتهم وانتفاضاتهم ومطاردة السلاطين الغزنويين له وإيذاؤهم، ثم الخلافات والمنازعات الداخلية التي نشبت بينهم، حتي ذكر أي، بليابيف أن الهجوم الشديد الذي شنه القرامطة علي الخلافة وأهل السنة قد ميزهم منذ البداية بسمة خاصة، وأوجد لهم طابع الفرقة الخاصة والنهضة المذهبية،، ولهذا السبب كان القرامطة متعصبين ضد التصالح، فأشهروا السلاح ليس في وجه الخلافة السنية أو التابعين لها وحدهم وإنما في وجه كل شخص لا يقبل تعاليمهم ولا يلتحق بتنظيماتهم، فكانت حملات جماعات القرامطة المسلحة مستمرة ضد العزل والمسالمين في المدن والقري، وكانت عمليات القتل والإغارة والاعتداءات المستعرة مستمرة ضد معارضيهم، ومن بقي حيا منهم كانوا يأسرونه ويبيعونه في أسواقهم التي تمتلئ صراخا وضجيجا مع سائر الغنائم والأسلاب الأخري٠

وكانت ممارسة القرامطة لهذا الأسلوب سببا في انفصال جماعات كبيرة من القرويين عنهم، ويبدو أن هذا كان السبب الأصلي في خمود ثورة القرامطة، وقد انتهي تماما نفوذهم في العراق وإيران٠

في مقابل هذا كانت الإسماعيلية الفاطمية قد بسطت نفوذها خارج حدود الخلافة الفاطمية في القرن الخامس الهجري، حتي إن الانقسام الحاد الذي دب بين صفوفها بانفصال الدروز أتباع "الدرزي" أو "دروزى" (أحد المرافقين للخليفة الفاطمي الحاكم) لم يؤثر فيها أو يضعف من شأنها، ويعتبر الدروز الخليفة الحاكم تجسيداً للإله الذي حل فيه (وهي صورة تشبيه غير لائقة) وكان الموطن الأصلي

للدروز في لبنان ولم يكن لهم نفوذ في إيران، وكانت الخلافة الفاطمية علي ما يبدو قد بلغت أقصى نفوذها وقوعتها وعظمتها في عهد الخليفة المستنصر (الذي حكم من ٤٢٨-٤٨٧هـ).

ولهذا السبب نعم المستنصر بنفوذ روحي ومادي كبيرين، فانطلق الدعاة الإسماعيليون من مركز الدعوة في مصر إلي الأمصار المختلفة لنشر تلك الدعوة ووجدوا استجابة لدعواهم وأنصارا لهم في إيران. وقد اجتهد الإسماعيلية في إيران في جذب المناوئين للسلاجقة في وطنهم إليهم منذ فتوحات السلاجقة (عام٤٣٢هـ) خاصة وأن السلاجقة قد صمموا منذ النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) علي الاستيلاء علي سورية، فحدث اتصال مباشر بينهم وبين الفاطميين، فضلا عن مصادمات بين الطرفين.

أما ما وصل إليه نفوذ الإسماعيلية الفاطمية في إيران والعراق وما بلغه من قوة فيتضح لنا من الجهد الذي بذل لتنصيب المستنصر خليفة وإماما: وقراءة الخطبة باسمه (بدلا من القائم الخليفة العباسي)، والمدح الذي كاله ناصر خسرو العلوي الذي كان بالقاهرة سنة ٤٣٩هـ للخليفة الفاطمي في كتابه (سفر نامه) دليل علي التأثير العظيم والنفوذ القوى الذي كان ينعم به الخليفة المشار إليه بين المعاصرين له. وكان السلاطين السلاجقة الأوائل الذي فتحوا إيران متعصبين تعصبا شديدًا للمذهب السني، وقد استمرت عملية مطاردة وإيذاء الشيعة وبخاصة أتباع فرقتى الإسماعيلية بنشاط وجد كبيرين.

وقد برز في الفترة الثانية من القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) الحسن الصباح الحميري بين طائفة الإسماعيلية واحتل مكان الصدارة فيه، وتذكر بعض الروايات أنه كان من أسرة تنتسب إلي ملوك حمير الذين حكموا في بلاد اليمن قبل الإسلام. وتذكر رواية أخرى أن أسرته كانت من أهل القري في خراسان

وأن والده انتقل من الكوفة إلي قم حيث ولد الحسن بها· وتـاريخ ولادتـه غيـر معروف وأنه كان علي المذهب الشيعي الإمامى في البداية كما كان والـده، وأنـه التقي في شبابه حينما كان تلميذًا بالمدارس بأحد دعاة المذهب الإسماعيلي المعروف باسم (أمير خراب) وتحادث معه وتناقشا، ومع أنه لم يستطيع إقناعه إلا أن أساس إيمانه تزعزع، ثم اتصل الحسن بن الصباح بعد ذلك بدعاة إسماعيليين آخرين هـم أبو النجم الملقب بالسراج والمؤمن وعبد الملك بن عطاش، وكان الأخير قد بلغ مقام الحجة في المذهب وترأس جميع التنظيمات السرية الإسـماعيلية فـي آذربايجـان والعراق العجمي·

وقبل المؤمن الحسن بن الصباح عضوا في الجماعة، وأقسم الحسـن طبقـا للتقاليد المرعية يمين البيعة للمستنصر كإمام وخليفة للفـاطميين· وحـوالي عـام ٤٦٩هـ وصل الحسن إلي أصفهان حيث تقلد منصب ابن عطاش في تلك المدينـة لمدة عامين، ثم سافر إلي القاهرة تلبية لأمر ابن عطاش حيث أقام فـي عاصـمة الفاطميين ثمانية عشر شهرًا (من صيف عام ٤٧١هـ حتي أوائل شتاء ٤٧٣هـ)·

في تلك الأثناء كان الصراع محتدما بين جماعتين فـي بـلاط المستنصـر، جماعة منها تريد أن يرث المستنصر ابنه الأكبر أي نزار منصب الخلافة والإمامة، والجماعة الأخري كانت تناصر ابن الخليفة الثاني وهو المسـتعلي، وانتصـرت الجماعة الثانية، ولأن الحسن بن الصباح كان قد انحاز إلي الجماعـة الأولـي أي جانب نزار فقد أجبرته الجماعة المنتصرة علي ترك مصر· ورجع الحسـن بـن الصباح في صيف عام ٤٧٤هـ إلي أصفهان وأخذ يدعو إلي أحقية نزار بالإمامة في يزد وكرمان وطبرستان والدامغان، ويقال إنه قد حصل إلي تصريح سري من المستنصر بذلك،

وحين أعلن تنصيب المستعلي كوارث للإمام والخليفة أثار هذا العمل انقساما

بين الإسماعيلية الفاطمية، وشكل فرقتين همـا النزارية،والمسـتعلية، وانتشـرت النزارية في إيران وأقطار الشرق الإسلامي والمستعلية في مصر وأقطار المغرب الإسلامي، وقد بلغ النزاع بينهما إلي حد أنه لم يكن قائما فقط علي الخلافة بسـبب مدعي الإمامة، وإنما كانت المسـتعلية تمثـل الجنـاح الأكثـر تحفظـا بالنسـبة للإسماعيلية، بينما كان النزارية قد أضافوا كثيرا من الآراء والأفكار إلي أصـول الفرقة وتنظيماتها، وكذا عرفت تعاليمهم باسم الدعوة الجديدة ٠

وفى عام ٤٨٣هـ ضم الحسن بن الصباح (اعتماد) صاحب قلعة (الموت) في حبال البرز إلي دعوته وكان من الشيعة الزيدية والمعتدلة، وأدخل رفاق سلاحه في هذه القلعة، إلا أنهم هاجموا مضيفهم فجأة وقيدوه بالسلاسل واستولوا علـي قلعـة "الموت" وأصبحت تلك القلعة بالحيلة تحـت سـيطرة الإسـماعيلية النزاريـة أو الإسماعيلية الجديدة، وبهذا الأسلوب وضع أساس لقيام دولة الإسماعيلية في إيران، وظلت تلك الدولة قائمة من عام ٤٨٣هـ حتي ٦٥٤هـ ٠

وكان نشاط الإسماعيلية الجديدة فعالا، حتي إنهم استطاعوا – في مدة وجيزة باستخدام القوة حينا أو بالحيلة حينا آخر – الاستيلاء علي كثيـر مـن الحصـون والقلاع المحكمة والمدن الصغيرة القوية الجبلية في إيران وإخضـاعها لنفـوذهم، وكانت تلك القلاع – فضلا عن قلعة الموت – عبارة عن ميمون دثـر، لمبسـر، وديره، واستوناوند، وشم كوه، وغيره من قلاع جبال البرز، وكردكوه القريبة مـن الدامغان، وطبس، وتون، وترشيز، وزوزن، وخور، وغيرها في قهسـتان، وشـاه دژ، وخان لنجان القريبة من أصفهان، وكلات تنبور، وعدة قلاع أخري في المنطقة الجبلية بفارس، وكلات ناظر في خوزستان ٠

يتضح من الفهرست السابق بجلاء أن النزارية لم يكن لها دولة واحـدة، وأن أملاكها الأصلية كانت مركزة في نواحي البرز الجبلية ومنطقة كوهستان (قهستان)

وكان يتولي قيادة هذه الفرقة فعليا الداعي الحسن بن الصباح بمساعدة فعالة من (تلاميذه المجدّين) أي الرئيس المظفر والداعي (كيابزرك أميد) اللذين لعبا دورا فعالا وبارزا في الإستيلاء علي تلك القلاع ولكن كان يترأس النزارية رسميا في إيران داعي الدعاة (ابن عطاش) الذي اتخذ من قلعة شاه دژ في أصفهان مقرا له· ومن هنا كان الإسماعيلية يهددون قلب دولة السلاجقة، وكان ابن عطاش يعد خليفة للإمام المستور الذي كان واحدا من نسل نزار، وكان المستعليون قد أعدموا نزارا في سجون مصر ·

وكان الاستيلاء علي تلك القلاع مواكبا لثورات عديدة شبت في كثير من مدن إيران علي السلاجقة· وقد بدأ النزارية نشاطا كبيرًا في سورية في العقد العاشر من القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) وكانوا يحققون ما يطمعون إليه حينا بالدعوة والإقناع وحينا بالثورة والانتفاضة، وكانوا مضطرين للقتال في عدة جهات في آن واحد وهم : الحكام من أهل السنة، والصليبيون الذين استقروا في سوريا وفلسطين بعد الحملة الصليبية الأولي (١٠٩٦ - ١٠٩٩م)· وفي العقد الرابع من القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري) كان النزاريون قد أخضعوا لسيطرتهم عشر قلاع مستحكمة في سوريا، وطبقا لما ذكره رشيد الدين فضل الله المؤرخ الفارسي في أواسط القرن الثالث عشر الميلادي (السابع الهجري) فإن النزارية كانوا يسيطرون علي أكثر من مائة قلعة حصينة في إيران ·

ومعرفة التركيب الاجتماعى للنزارية وظهور الدعوة الجديدة في إيران في الفترة الممتدة من القرن الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين (الخامس والسادس الهجريين)أمر في غاية الصعوبة ويكتنفه الغموض نتيجة لقلة الأخبار والمتون التي تحوي معلومات عنهم وقلة المصادر في هذا الشأن ·

ويعتقد بارتولد أن ثورة الإسماعيلية الجديدة كانت ثورة أهل القلاع علي أهل

المدن، وهذا الاستنتاج مبهم إلي حد ما ومبني علـي أسـاس مـن الاسـتنتاجات المستمدة من تاريخ أوروبا الغربية في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالـث عشر الميلادية (النزاع الذي دام بين المدن الراغبة في الحصول على حكم ذاتي لها ضد الإقطاعيين الذين استقروا ومكثوا في القصور المنيعة) ثم اتضح هـذا الـرأي بواسطة بارتولد بعد ذلك بهذا الشرح : إن الإسماعيلية الجديدة كانت آخـر حـرب انتصر فيها فرسان إيران في العصور الحديثة، وإلحاق أشراف الدهاقين بجماعات الفلاحين ضد أهل القرى ٠

وقد جسد بارتولد تنظيم مجتمع الإقطاعيين بصورة جد مبهمة لأنه لم يكـن عارفا بالأصول العلمية والاجتماعية الراقية، فلم يستطع أن يتحدث عن وحدة منافع الملاك والفلاحين ونضالهم المشترك ضد أهل المدن بصفة عامة (الوحدة فـي أي مجال) إلا إذا صرح بأن النضال سيكون ضد أية طبقة من طبقات المدن ٠

وقد اتضح قول بارتولد بصورة أكثر تفضيلا عن طريق أي يو٠ باكوبوسكي بالشرح التالي : إن الإسماعيلية الجديدة كانوا ممثلين لطبقة الـدهاقين، أو بعبـارة أخري لكبار ملاك الأرض القدماء في إيران، الذين فقدوا أراضـيهم بعـد الفـتح السلجوقي، واستولي علي جزء منها طبقة الإقطاعيين الجدد الذين كانوا من كبـار رجالات الجيش وسكان الصحراء التركمان، إلا أن باكوبوسكي قد تراجع عن ذلك لأنه اعتقد أن حل موضوع الطبيعة والتكوين الاجتماعي للإسماعيلية الجديدة ليس متاحا حتى الأن أخيرًا٠ فقد أحيىأي ٠ بلياييف آراء كل من باوتولـد وبوكوبسـكي فذكر بلياييف أن الإسماعيلية لم يقودوا الحركة الموجهة ضد الإقطاعيين الفلاحـين بل إنهم كانوا يستفيدون من ذلك الصراع لتحقيق مقاصدهم وأهدافهم٠

وقد انتقد آي ٠ آي ٠ برتلس وجهة نظر بارتولد وأثبت عدم صحتها، "الواقـع أن النصوص القديمة هي المصدر الوحيد لهذا الرأى المشار إليه"، والذي يقـول إن

الإسماعيلية النزارية كانوا أصحاب قلاع حصينة وأنهم كانوا يخرّبون أحيانا المدن أثناء الصراع · وقد اقتفي المؤلفون الذين أتوا بعد ذلك أثر بارتولد، في الحقيقة إلا أنهم فسروا رأيه تفسيرا مختلفا قليلا، وقد ذكر برتلس اعتمادا علي أقوال ابن الأثير والمصادر الأخري قوله (إن القلاع المذكورة لم تكن ملكا سابقا للدعاة الإسماعيلية، وكما يتضح من المتون فإن الدعاة قد استولوا علي تلك الحصون بالحيلة أو بالقوة) إن الدعاة (أو بعبارة أخري أصحاب القلاع الإسماعيلية) لم يكونوا علي آية حـــال من الدهاقنة الإيرانيين القدماء (أو كما يقول و· و· بارتولد من الفرسان الأبطـــال) بل كانوا أشخاصًا طرودوا الدهاقين من القلاع وأبادوا بعضهم، وقد أوضح أي· أ· برتلس أن الإسماعيلية الجديدة لم تنتشر في محيط الفلاحين (الفلاحيون الذين كانوا يعملون كالآلة في يد الدهاقين) فقط بل انتشرت أيضا بين أهالي المدن والطبقـــات الدنيا منها· ونضيف إلى ما سبق قوله هذه النقطة وهي أن الإسماعيلية الجديدة لـــم تناصب المدن العداء، بل إنهم كانوا يشنون حربا ضد السلاجقة، وقـــد تعرضـــت بعض المدن أثناء هذا الصراع المسلح لأضرار وخسائر جسيمة (تلك المدن التـــي كانت مقر حاميات السلاجقة) ·

ولكن الإسماعيلية لم يتعمدوا قط ولم يجعلوا ضمن أهدافهم مطلقـــا تخريـــب المدن أو إبادتها، وفي رأينا أنه لم يحن الوقت بعد لحل هذه المشكلة، ولكننا سنقترح هذا الاقتراح المبني علي قراءاتنا ودراساتنا : كانت ثورة الإسماعيلية الجديدة فـــي النصف الثاني من القرن الحادي عشر (الخامس الهجري) بصـــورة عامـــة ثـــورة الفلاحين والطبقات الدنيا من سكان المدن، وكانت هذه الانتفاضات فـــي جوهرهـــا ثورة عامة ضد دولة الإقطاعيين (وكانوا آنذاك السلاجقة) وضد كبار الإقطـــاعيين بصورة أعم من الدهاقين والغزاة السلاجقة، ولكـــن الأمـــر تبـــدل بعـــد اســـتيلاء الإسماعيلية الجديد علي القلاع الحصينة والقصور المنيعـــة والـــبلاد المســـتحكمة

(قهستان أو كوهستان) والكثير من الأراضى، وقد تحول رؤساء هذه الـدعوة أو الدعاة إلي طبقة جديدة من الإقطاعيين رغما عنهم، وظهرت بصورة جليـة منـذ أواسط القرن الثاني عشر الميلادي صراعات بين فريقين متمايزين من تلك الدعوة الجديدة، كان الأول منها ممثلا لعامة الفرقة، والثاني ممثلا ومدافعا عـن مصـالح طبقة الإقطاعيين من الإسماعيلية الجديدة

وقد بحث ل.و. استروبوا (من جامعة لينتجراد الحكوميـة) هـذا الموضـوع المشار إليه، وأضاف إلي هذه النقطة التي تحدثنا عنها قبل ذلك قوله : لقـد ظهـر كثير من دعاة الإسماعيلية فى الفترة الممتدة من أواخر القرن الحادى عشر وبداية القرن الثانى عشر، ظهروا من بين جماعات الحرفيين، فكـان أسـامة بـن منقـذ الإقطاعى العربى السورى يسمى (الاسماعيلية النزاريه فـى خاطراتـه، الفـلاح والنداف (أى الحلاج)، وقد حدثت إبادة جماعية للإسماعيلية فى نيسابور فى عصر السلطان السلجوقى بركياروق (الذى حكم من ٤٨٧ إلى ٤٩٨هـ)، كما حدثت إبادة مماثلة فى كثير من مدن إيران عام ٤٩٥هـ.

وكان السلطان محمد السلجوقى (الذى حكم من ٤٩٠ إلى ٥١٢هـ) يعتبـر الإسماعيلية أخطر أعداء دولته وإمبراطوريته، فبذل جهده وقواه لإخماد حـركتهم، فاستولى (فى ٥٠٠ هـ) على قلعة شاهد بأصفهان وانتزعها من أيديهم وأسر داعى الدعاة الإسماعيلية بها وهو أحمد بن عطاش، وجعـل داعـى الـدعاة موضـع - استهزاء العامة، ثم صلبه وقتله رميا بالسهام وضربا بالرماح، وظلت جثته معلقـة لسبعة أيام، وظل الجيش السلجوقى لثمانية أعوام منشغلاً بالإغارة والتخريب فـى المناطق المحيطة بقلعة الموت، واستولى على عديد من قلاع الإسماعيلية، ثم بدأوا بعد ذلك بمحاصرة قلعة الموت، حتى أوشك الإسماعيلية فى "الموت" على إعـلان الاستسلام مضطرين تحت وطأة الجوع والقحط، وحال دون ذلك وصول خبر موت

السلطان محمد، فترك جنود السلطان حصار القلعة على الفور، لما كانوا يتوقعونه من خلافات فى الأسرة وحروب داخلية أهلية بعد موته.

ورغم ذلك فقد بقيت مطاردة تلك الفرقة وإلحاق الأضرار بها والهجوم عليها مستمرة داخل أملاك الدولة السلجوقية، وخارج حدود سيطرة تلك الفرقة فى حلب عام ٥٠٧هـ، وفى (آمد) سنة ٥١٨هـ حدثت لهم عملية قتل جماعية، وقتل أثناء ذلك سبعة آلاف إسماعيلى، إلا أن أملاك الإسماعيلية وحدودها ظلت بعيدة عن أية أخطار من ذلك الحين حتى هجوم المغول، وتسلم الحسن بن الصباح رسمياً قيادة تلك الفرقة مُلقبا بلقب داعى الدعاة بعد وفاة ابن عطاش، الذى كان يشغل موقع القيادة للإسماعيلية النزارية وخلف الحسن بن الصباح بعد وفاته (٥١٨هـ) خليفته المعروف بـ (كيابزرك أميد) وكان رجلاً شديد المرأس عالى الهمة قوى الإرادة، لتتوارث أسرته منصب داعى الدعاة بعد وفاته، وكان النزارية يعتقدون أن الرد على مطاردتهم وإيذاءهم متمثل فى قتل مخالفيهم من رجال السياسة كثير من دعة الإسماعيلية فى الفترة الممتدة من أواخر القرن الحادى عشر وبداية القرن الثانى عشر، ظهروا من بين جمعات الحرفيين، فكان أسامة بن منقذ الإقطاعى العربى السورى يسعى الفلاح والحلاج فى مذاكرته الخاصة عن الإسماعيلية النزارية، وقد حدثت إبادة جماعية للإسماعيلية فى نيشابور فى عصر السلطان السلجوقى بركياروق (الذى حكم من ٤٨٧ إلى ٤٩٨هـ). كما حدثت إبادة مماثلة فى كثير من مدن إيران عام ٤٩٥هـ.

وكان السلطان محمد السلجوقى (الذى حكم من ٤٩٠ إلى ٥١٢هـ) يعتبر الإسماعيلية أخطر أعداء دولته وإمبراطوريته، فبذل جهده وقواه لإخماد حركتهم فاستولى (فى ٥٠٠هـ) على قلعة شاهدز بأصفهان وانتزعها من أيديهم وأسر داعى الدعاة الإسماعيلية بها وهو أحمد بن عطاش، وجعل داعى الدعاة موضع -

استهزاء العامة، ثم صلبه وقتله رميا بالسهم وضربا بالرماح، وظلت جثته معلقة لسبعة أيام، وظل الجيش السلجوقي لثمانية أعوام منشغلاً بالإغارة والتخريب في المناطق المحيطة بقلعة الموت، واستولى على عديد من قلاع الإسماعيلية، ثم بدأوا بعد ذلك بمحاصرة بقلعة الموت، حتى أوشك الإسماعيلية فى الموت على إعلان الاستسلام مضطرين تحت وطأة الجوع والقحط، وحال دون ذلك وصول خبر موت السلطان محمد، فترك جنوده السلطان حصار القلعة على الفور، لما كانوا يتوقعونه من خلافات فى الأسرة وحروب داخلية أهلية بعد موته.

ورغم ذلك فقد بقيت مطاردة تلك الفرقة وإيذاؤها والهجوم عليها مستمرة داخل أملاك الدولة السلجوقية، وخارج حدود سيطرة تلك الفرقة فى حلب عام ٥٠٧هـ، وفى (أمد) سنة ٥١٨ هـ حدثت لهم عملية قتل جماعية، وقتل أثناء ذلك سبعة آلاف إسماعيلى، إلا أن أملاك الإسماعيلية وحدودها ظلت بعيدة عن أية أخطار من ذلك الحين حتى هجوم المغول، وتسلم الحسن بن الصباح رسميا قيادة تلك الفرقة ملقبا بلقب داعى الدعاة من ذلك الوقت بعد وفاة ابن عطاش، وخلف الحسن بن الصباح بعد وفاته (٥١٨هـ) خليفته المعروف بـ (كيابزرك اميد) وكان رجلا شديد المراس عالى الهمة قوى الإرادة، لتتوارث أسرته منصب داعى الدعاة بعد وفاته، وكان النزارية يعتقدون أن الرد على مطاردتهم وإيذاءهم متمثل في قتل مخالفيهم من رجال السياسة.

نعود الآن لنتحدث عن تعاليم الإسماعيلية وتنظيماتهم. نجد أن النزارية قد قللوا كثيرا من التعليم الظاهرية التى فرضوها على أتباع الفرقة من الدرجات الدنيا. لقد وقع النزارية تحت تأثير الأفكار الصوفية التى كان الإسماعيلية السابقون على غير علم بها مطلقا، والتأثير الصوفى واضح أيضاً بصورة محسوسة فى آثار الشاعر والفيلسوف الكبير الإسماعيلى الفارسى ناصر خسرو العلوى (٤٩٨-٥٨٤هـ).

والإمام الذى كان لابد أن يكون من أعقاب نزار اعترف به إماما ورئيسا للفرقة، ولكن نظرا لأن الأئمة جميعا بعد نزار كانوا مستترين وكانت أماكن إقامتهم وأسماؤهم مجهولة بالنسبة لعامة المؤمنين (بهذا المذهب) وكانت رياستهم للفرقة قاصرة على الاسم فقط، فإن وجودهم ذاته قد أصبح نوعاً من الأساطير والحكايات، فقد كان داعى الدعاة هو الإماغم الواقعى الفعلى لتلك الطائفة، وعد نائبا وخليفة للإمام المستتر، وكان يقيم فى قلعة الموت. وقد تم تنصيب الحسن الثانى بعد محمد كيابزرك اميد كثالث داعى دعاة بعد الحسن بعد الصباح (وحكم من ٥٨٨ إلى ٥٦٢) ولقب بالحسن الثانى، ويقال إن جده (كيابزرك) كان من أخلاف نزار (فى حين أن كيابزرك اميد لم يدع هذا الانتساب لنفه قط) وعلى هذا فإن الحسن قد تلقب بهذا اللقب، وإن هذا المقام كان يمنحه الحق فى أن يطلب من أعضاء الفرقة أن يدينوا له بالطاعة والولاء بنفس القدر الواجب عطاؤه العقل الكلى، فيكون مساويا له فى ذلك.

وكانت درجات النزارية ومراتبهم منظ نهاية القرن الخامس الهجري حتي أواسط القرن السابع الهجري (من أعلي إلي أسفل) على النحو التالى :

١ – الإمام　　٢ – داعي الدعاة　　٣ – الذاعي الكبير
٤ – الداعي　　٥ – الرفيق　　٦ – اللاصق
٧ – الفدائى

وكان أعضاء الدرجتين السفليين مطلعين فقط على الأحكام والقواعد الظاهرية، لذلك عليهم إطاعة أوامر أصحاب الدرجات العلا طاعة عمياء، وكان علي عضو الدرجة الثانية أى اللاصق أن يبايع الإمام بأن يقسم، كما كان عضو الدرجة التالي أو الرفيق متاحا له أن يطلق علي بعض الأسرار الباطنية للفرقة إلي حد ما، وكانت هذه الدرجات الثلاث تعد الدرجات الدنيا لتلك الفرقة، كما كان عضو

الدرجة الرابعة أو الداعي يطلع اطلاعا تاما وكـاملا علـي التعـاليم الباطنيـة للإسماعيلية، أما أعضاء الدرجات العليا الثلاثة أي الداعي والداعي الأكبر وداعـي الدعاة، وكانوا يعدون الرؤساء المختارين لتلك الفرقة والأشراف الحاكمة لها، فلـم تكن الأوامر والتكاليف الظاهرية (أي إقامة الصلاة وسـائر التكـاليف الشـرعية) ومراعاة الحقوق والمبادئ الأخلاقية لم يكن هذا أمرًا إجباريًا عليهم.

وبدهي أن الوصول إلي منصب ومقام الإمام أو درجة الإمامة العالية لم يكن متاحا لأى شخص إلا لأعقاب علي كرم الله وجهه ونزار (ومنـذ عـام ٥٦٠هـ لأخلاف كيابزرك اميد الذين اعترف بهم رسميا كأعقاب نزار).
(ومع مراعاة أن الترتيب ترتيب تصاعدي)

فلم يكن عامة أفراد الفرقة يرتقون إلي درجات أعلي من الـدرجات الأولـي والثانية مطلقا، ومع هذا فإن أعضاء الدرجات الدنيا والذين كانوا في الأغلب مـن الفلاحين وأرباب الحرف لم يكونوا غير واقفين علي التعاليم الباطنيـة للفرقـة، إلا أنهم كانوا يأملون في أن يقفوا يوما علي سر الأسرار هذا، وكذلك علي ما يستمعون إليه مما يتعلق بالوجود، وأن يعرفوا عالم الكائنات معرفة تامة، وكانـت جاذبيـة أسرار المعرفة وغموضها والنظام الصارم لها والإيمان الذي لا حد له بقدرة إمـام الفرقة غير المحدودة (ليس فقط من الناحية المادية بل ومن الناحية الروحية كذلك) وانتظار يوم القيام المرتبط بظهور القائم المهدي وانتظار الجنة ونعيمها ولذاتها، كل هذا كان عناصر جذب وإثارة للشباب المنضم لطبقة أو مرتبة الفدائيين مـن هـذه الفرقة.

وكان هؤلاء الفدائيون أفراد ذوي إرادة صلبة وهمة عالية قوية، قد ربوا علي روح التعصب والكراهية والنفور التام لأعداء الفرقة، والطاعـة غيـر المحـددة لأعضاء الطبقات العالية فوقهم، وقد اختير من بين درجات الفـدائيين السـفاكون

والقتلة لأعداء النزارية، كما اختير من بينهم الجواسيس والعيون، وكـان هـؤلاء الشباب يختارون من بين جماعة الفدائيين ويعرضون للاختبار والامتحان والتجربة من قبل المعلمين الذي كانوا يبدأون في تعليمهم فن إخفاء الأمور وسترها، كما كانوا يعودونهم ارتكاب المحرمات، ويعلمونهم كيفية استخدام الأسلحة والتدريب عليهـا فضلا عن اللغات المختلفة أحياناً ٠

وكان الفدائيون النزارية يقتلون تنفيذا لأوامر رؤسائهم رجال السياسة وأعداء النزارية النشطين، وكان سبب هذا القتل غالبا يعود إلي أسباب سياسية، وموجهـا لمن كان يعتقد معتقدات مخالفة لعقائدهم، فكان يقتل مثلا كل مسلم سني أو شـيعي إمامي أو مسيحي صليبي (في سوريا) أو إسماعيل مستعلي (في مصر)، كما كان يقتل كل شخص منهم إذا ظن أنه ارتكب خيانة، وكان من يكلف بعملية القتل هـذه يقتل أيضا، وكان هؤلاء الذين أشرنا إليهم يؤمنون إيمانا راسـخا بـأن فـدائيتهم وتضحيتهم إنما هي في سبيل الإيمان والعقيدة وأن هذا سيفتح أمامهم أبواب الجنات حيث جنة عدن والقصور الشامخة والحور العين وماتشتهي الأنفس وتلذ الأعـين، وكان الفدائيون من عامة تلك الفرقة لايعلمون أن تعاليم الإسماعيلية الباطنية تعتبر الجنة رمزا للعلم واللذات الروحية ٠

ومن المؤكد أن الغلو في الإرهاب الفدائي يحمل في طياته نوعا من الصراع الطبقي، وأن هذا الحقد وتلك الضغينة والنفور كانا مسيطرين علي أبناء الفلاحـين والحرفيين وموجها ضد الملوك والعظماء والأغنياء والموسرين ٠

وقد شاع بين المسلمين والمسيحيين اعتقاد راسخ مؤداه أن رؤسـاء الفرقـة الإسماعيلية كانوا يخدرون التابعين لهم من عامة الفرقة بالحشيش وسـائر المـواد المخدرة لإعداد الشباب لهذا العمل الفدائي، حتي يزينو في مخيلتهم الجنة ويقووا في أنفسهم إرادة الإقدام علي العمل الفدائي والقتل، ويبدو أن هذا ليس أكثر مـن ظـن

وتخمين، ومع هذا فمن الجائز أن هذا الظن كان له ما يبـــرره، فقــد كـــان اســـم النزارية في إيران وسوريا في القرنين السادس والسابع الهجريين هو الحشاشـــين، كما استخدم هذا اللقب في الممالك الإسلامية عند العامة في سائر الكتب والمؤلفات (من بينهم مؤرخان فارسيان هما رشيد الدين وحمد الله المستوفي القزويني) ·

وقد دخل هذا المصطلح في اللغة الإيطالية والفرنسية (اسم assasson أي القاتل) عن طريق الصليبيين، وقد اقترح الباحثون اســـبابا اخـــري لمنشـــأ كلمـــة assasson من بينها كلمة (حسنيون) (أى أتباع الحسن الصباح)، وكانوا يطلقون علي النزارية في إيران اسم الباطنية البواطنة، ولكنهم يطلقون عليهم بصورة عـــام اسم الملاحدة، وكلمة (ملحد) تعني المرتد، إلا أنها كانت قاصرة تقريبا علي جميـــع فروع الإسماعيلية، وعلي العكس من ذلك كلمة (رافضة) التي تقارب في المعنـــي كلمة كرتد فقد كانت تستخدم في حق الشيعة المعتدلة أي الزيدية والإمامية ·

ولم تكن عمليات القتل السياسي من أساسيات التعاليم النزارية، يضـــاف إلـــي ذلك أن الحسن الصباح لم يكن مبتدع هذا الاغتيال والقتل للمعارضين والمخـــالفين ويبدو أن اغتيال المعارضين قد مورس كوسيلة لمقاومة عمليات المطاردة والإيذاء والتعذيب والقتل التي تعرضوا لها من قبل السلاجقة وسائر الأفـــراد والســـلاطين المعارضين للنزارية ·

ولكن عمليات القتل والإرهاب من قبل النزارية كانت سائدة بصورة كبيـــرة منذ عصر الحسن الصباح، فكان أول من قتله النزارية – بعـــد اســـتيلاء الحســـن الصباح علي قلعة الموت – هو نظام الملك الوزير الفارسي الشهير السلاجقة، وهو الذي ينسب إليه كتاب (سياستنامه)، وكان نظام الملك مرافقا للسلطان الســـلجوقي ملكشاه أثناء إحدي رحلاته ــ حكم من ٤٦٥ حتي ٤٨٥هـــ)، وفي مقرهم القريـــب من نهاوند أراد الوزير ذات ليلة أن يؤوب إلي مخيم زوجته، فظهر له شاب ديلمي

تظاهر برغبته في تقديم التماس إليه، وأوقف الوزير، وعلي حين بغتة استل سكينا وطعن به الوزير طعنة قاتلة (١٠ رمضان ٤٨٥هـ) وكان هذا الأسلوب من العمل متبعا عند الفدائيين وأمرًا عاديا، وقتل فخر الدين بن نظام الملك الذي تولي الوزارة بعد أبيه عددا من الإسماعيلية انتقامًا لمقتل أبيه (٥٠٥هـ)، وكان الفدائيون بعد تنفيذ القتل يرددون اسم قائد النزارية غالبا ٠

ويذكر رشيد الدين في المجلد الثاني من كتابه جامع التواريخ (أوائل القرن الثامن الهجري) في الفصل الخاص بتاريخ الإسماعيلية في الموت قوائم ثلاثة تتضمن أسماء القتلي الذين قتلهم الإسماعيلية في عهد الحسن بن الصباح وكيابرزك اميد وابنه محمد الأول، أي الفترة الممتدة من ٤٨٥ حتي ٥٥٨هـ: كما تتضمن القوائم أسماء الفدائيين والرفاق الذين اشتركوا في عملية القتل هذه، وقد اقتبست هذه القوائم من إحدي النصوص النزارية التي اطلع عليها رشيد الدين والمعروفة باسم (سرگذشت سيدنا) فاستقي منه معلوماته، ولم يصل إلينا هذا الكتاب، وفي قائمة القتلي (ومجموعهم ٧٥٠ شخصًا) أسماء ثمانية من السلاطين والخلفاء والأتابكة (ومن بين هؤلاء الخليفة الفاطمي وإمام المستعليين الأمر، ومن الخلفاء العباسيين المسترشد وابنه وخليفته الرشيد، وداود بن ملكشاه سلطان العراق) وست من الوزراء وسبعة عشر أميرًا وواليًا (حكام النواحي) وست من رؤساء المدن وثلاثة عشر قاضيا، ومفتيا، لمناطق مختلفة (قزوين وهمدان وأصفهان الري وكرمان وجرجان وقهستان وتبريز وتفليس ورؤساء الفرق الدينية مثل رئيس ومرشد الكرامية (في نيشابور) وإمام الزيدية (في طبرستان) ورجالات البلاط وكبار موظفي الدولة والعلماء والسادات، وكذلك عدد من أفراد الفرقة النزارية الذين مارسوا أعمال الخيانة لفرقتهم، وقد ذكر من بينهم أحد الدعاة السابقين ٠

وكان جميع من ذكرت أسماؤهم في هذه القوائم من قادة الجيش وكبار

رجالات الدولة وكبار علماء الدين غالبا، وهذه القوائم ناقصة، فلم يرد بها مثلا اسم ضحايا النزارية الذين أتوا بعد ذلك من مثل (ماركي كونراد مونفرا) قائد الصليبيين في سوريا (المقتول عام ١١٩٢م) وغيره، ويتضح من قوائم رشيد الدين أن القاتل الواحد قد يرتب عمليتي قتل إو ثلاثة، وبناء علي ذلك فإنه بعد ارتكاب عملية القتل الأولي كان يوفق في الفرار فلا يتمكنون من قتله، وأحيانا يكون القتل أمرا في غاية الصعوبة فيكلف به ثلاثة أو أربعة من الفدائيين والرفقاء، أو يكلف بها عدد أكثر من ذلك، فعلي سبيل المثال استلزم قتل الخليفة الفاطمي الأمر بن المستعلي عام ٥٢٥هـ في القاهرة أن يشارك فيها سبعة من الرفاق، بينما شارك في قتل المسترشد الخليفة العباسي علي مقربة من مراغة عام ٥٣٠هـ أربعة عشر من الرفاق، وكان يقابل ذلك عمليات الانتقام من النزارية بحرقهم أحياء أو إعدامهم أو مطاردتهم وإيذائهم وتضييق الخناق عليهم، ولكن يجب أن يكون واضحا ان عمليات القتل الفردية لم تكن أسلوب عمل وكفاح النزاري الأصلي، بل إنهم أولوا عمليات التبشير بدعوتهم والكفاح العام المسلح (أو الحرب العامة) الدرجة الأولي ·

تحول رؤساء النزارية بعد الاستيلاء علي مناطق شاسعة من الأراضي إلي طبقة من الإقطاعيين، وظهر بين النزارية منذ النصف الثاني من القرن السادس الهجري فرقتان : كانت إحداهما ممثلة لطبقة أشراف الفرقة، والثانية ممثلة للطبقات الدنيا منها · وقد اجتهد الحسن الثاني محمد بن كيابرزگ اميد (الذي حكم من ٥٥٨ حتي ٥٦٢هـ) ثالث من تولي زمام الأمور بعد الصباح، اجتهد في أن يعتمد علي الفريق الآخر ·

وقد أعلن الحسن الثاني عام ٥٦٠ أنه نصب نفسه خلفا لعلي وفاطمة ومحمد بن إسماعيل والمستنصر ونزار، ولذا ادعي لنفسه العصمة وأعلن بداية عصر جديدأي نهاية الدنيا وإعلان القيامة، ووفقا لتعاليم الإسماعيلية فإنهم فقط هم الذين

نهضوا ليحيوا الحياة الجديدة في الجنة الروحية، وقد أبطلوا التعـاليم والطقـوس الظاهرية والصلوات وأحكام الشريعة من ذلك العصر عن عامة المؤمنين أتباع هذا المذهب وكان هذا العمل إعلانا لتساوي رؤساء الفرقة بأفراد الطبقات الدنيا فيها ·

قتل حسن الثاني بعد عام ونصف بيد أخي زوجته في قلعة لمبسر بتحـريض من رؤساء الفرقة، وكان حموه واحدا من كبار الإقطاعيين الموسرين من نسـل آل بويه الشيعة المعتدلة، وانتقم محمد الثاني بن الحسن من جميع أفراد أسـرة القاتـل انتقاما لمقتل والده، وسار علي نفس خط أبيه، وكان من نتيجـة ذلـك أن انضـم أعضاء جدد كثيرون من بين الطبقات الدنيا إلي صفوف فرقته، وفي تلك الظروف خشي رؤساء الفرقة الذين جنوا الكثير من الذرة وثمار الأرض وتحولوا إلي طبقـة جديدة من الإقطاعيين ثورة الأعضاء العاديين واندفاعهم وسـخطهم، فـأرادوا أن يسجلوا لأنفسهم الأراضي والقلاع وسائر الامتيازات ·

ولهذا السبب فإن التعاليم المتعلقة بقرب آخر الزمان لم تعد مناسـبة، وكـان أشراف النزارية في ذلك العصر يجتهدون في التقرب إلي الإقطاعيين مـن أهـل السنة لكبح جماح جماهير العامة، وكان الحسن الثالث ابن وخليفة محمـد الثـاني موضحا لهذه التعاليم ومتعللا بالعودة إلي عصر صدر الإسلام وزمان النبي، فقـد أعلن ضرورة التمس من جديد بأحكام الشريعة وأداء الصلوات المفروضة والصيام ومراعاة التعاليم الظاهرية، وأعاد ترميم المساجد وسمح بإقامـة صـلاة الجماعـة والقاء الخطبة التي هجرت في السابق، وتقرب الحسن الثالث إلى أهل السنة، وأمر بذكر اسم الخليفة العباسي الناصر في خطبة، وأرسل أمه لزيارة الكعبة، وقد أسماه أهل السنة نتيجة لتلك الأعمال بالمسلم الجديد (أي الذي التحق بالإسلام من جديد) ·

وقد تفجرت الصراعات الداخلية بصورة حادة داخل تلك الفرقة فـي عصـر الحسن الثالث الذي سقوه السم عام ٦١٧هـ، وأحييت تعاليم الإسماعيلية من جديـد

بعد موته، وتولي محمد الثالث ابنه وخليفته السلطة من بعــده كسـلطان ولــيس كحاكم، وأغلق باب قصره علي نفسه، وتنافس كلا الفريقين علي أن يعملا باســمه ومن جانبه، وكان رؤساء أشراف الفرقة الذين يودون التمسك بالقلاع والأراضــي علي استعداد للخضوع للمغول، ولكن أفراد الفرقة من العامة أرادو مجاهدة المغول، وقد قتل محمد الثالث وهو في حالة من السكر ·

أما ابنه خور شاه فإنه تنفيذا لرغبة هولاكوخان - الفاتح المغــولي لإيــران (مؤسس دولة مغولية خاصة في إيران) وحفيد جنكيزخــان - فقــد وافــق علــي الخضوع لهولاكو والاستسلام له، وتخريب قلاعه وتسليم مفاتيح القصور والخزائن، ألا أنه لم يستطع تنفيذ كل هذه الوعود نتيجة لمقاومة الأفراد العاديين من الفرقــة، وفي النهاية حاصر هولاكو قلعة الموت واستولي عليها، وأمن خورشاه، فذهب إلي مقر إقامة هولاكوخان (٦٥٤هـــ)، فأرسله بدوره إلي بلاد المغول حيــث الخــان الأعظم منكوقا أن (أخيه)، وأمر منكوقا أن يقتل خورشاه، وواصل العامــة مــن الفرقة النزارية القتال، وقاومت قلعة (كردكوه) ثلاث ســنوات واستســلمت قــلاع قهستان وقصورها المنيعة فقط لحكم هولاكو خلال فترة استمرت عشرين عاما، إلا أن أتباع الفرقة ظلوا باقين إلى منتصف القرن التاسع الهجري علــي الأقــل فــي قهستان ·

وبقيت الإسماعيلية النزارية (الإسماعيلية الجديدة) حتي الآن فقط في ســوريا (ناحية المصيصة)، وما يقرب من عدة آلاف رجل في عمان وفي بعض منــاطق إيران (في النواحي الجبلية لمحلات بالقرب من تم) وشمال أفغانستان، وجميع أهالي بدخشان تقريبا (الشمال الشرقي من أفغانستان الحالية) من النزارية، وكان جميع اهالي بعض النواحي الشرقية لتاجيكستان الروسية وأهالي البامير (وهي إلا المناطق الجبلية من بخشان التي تنعم بنوع من الحكم الذاتي)(من النزارية حتي العقد الرابع من القرن العشرين·

وانتقل المقر الأصلي للنزارية إلي الهند، وبدأت هجرتهم إلي هذه الناحية من القرن الثالث عشر الميلادي، اشتدت الهجرة بصفة خاصة من القرن الثامن عشر حتي القرن التاسع عشر، ويعيش رئيس تلك الفرقة الذي ينال مقامه عادة بالإرث والذي يلقب بأغاخان علي مقربة من مدينة بمباى، وقد هاجر أغاخان الأول عام ١٣٣٨م من إيران (ناحية مجلات) إلي بلاد الهند، وتعد أسرة الأغا خانات من أعقاب كيابزرك أميد الذين يتحدد أصلهم طبق للرواية الشائعة عن طريق الأسرة الفاطمية إلي علي وفاطمة، ويعترف النزارية بالأغاخان (كريم) الحالي (منذ عام ١٩٥٧م) الإمام الثاني والأربعين بعد علي، والأغاخان كريم إقطاعي ومليونير. إذ يجب علي جميع النزارية أن يدفعوا له عشر دخلهم، وينتشر الدعاة والرسل من مقره الحالي إلي سائر النواحي، ولهم الأن في أفريقيا جماعات دعاية وتبشير واسعة وقوية وقد انتشر جماعات النزارية حتي بحيرة تنجانيقا، ويعيش في الهند أكثر من مائتين وخمسين ألفا من النزارية ·

ويوجد المستعليون الآن في اليمن وبلاد الهند، وقد هاجروا بالتدريج منذ أوائل القرن الحادي عشر من مصر واليمن إلي بلاد الهند، فيقيم في الكجرات في بلاد الهند أكثر من مائة وخمسين الفا من المستعلية، ويسمون هناك باسم (بهارا) أي التجار (من كلمة Vohoru في اللغة الكجراتية بمعني التجارة)، وهذا دليل علي التركيب الاجتماعي لتلك الفرقة في هذه الأيام ·

جزء ناقص

وكان آخر تجسيم مصادفا لظهور الإسلام، وإن هذا الواحد ذات الأركان الثلاثة التي لا تتجزأ قد تجسم في وجود علي وحمد (صلي الله عليه وسلم) وسلمان الفارسي، لذلك يعرف هذا التثليث المذكور بتركيب حروف (عمس) أى > ع م س" أي الحروف الأولي من الأسماء الثلاثة السالفة الذكر، وقد قبل النصيرية القول بالتناسخ ·

وانقسمت النصيرية مثل الدروز إلى جماعين روحيتين، الأولي عامة والثانية مختارة أو خاصة، وللخاص كتب قدسة يؤولون مضامينها ولا يكفونها للعامة وكان الأئمة يقيمون المراسم المذهبية في البقاع التي يسمونها القبة، وكانت تلك القباب عادة علي مقارب أولياء الله، ويلاحظ في مذهب النصيرية بقايا وتأثرات مسيحية، مثل تعظيم عيسي ورفعه إلي مقام الألوهية، وأنه مظهر للإله، وتعظيم الحواريين، وعدهم من أولياء الله، وشهداء المسيح، والأعياد (عيد ميلاد المسيح وعيد الفسح وغير ذلك، والليتورجية، والتعميد وغير ذلك ·

وقد ظهرت في إيران فرقة جديدة من فرق غلاة الشيعة عرفت باسم الحروفية في الفترة الممتدة بين القرن الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين· وكان فضل الله الاسترابادي مؤسس هذ الفرقة، ولد حوالي عام ٧٤١م وبدأ عام ٧٨٨-٧٨٩هـ تبليغ وحي جديد، ووفقا لما تذكره بعض المراجع فقد نفي بأمر من تيمور إلي شيروان حيث قتله هناك ميرانشاه بن تيمور بنفسه عام ٧٩٧هـ، ولهذا السبب كان الحروفيون يكنون العدواة والبغضاء والحقد الدفين لآل تيمور بعامة ولميرانشاه بصفة خاصة، وكانوا يسمونه ميرانشاه ويعتقدون أنه الدجال ·

وكان فضل الله الاسترابادي الملقب بالحروفي مفكرا مستقل التفكير، صاحب أفكار جديدة أوضحها وأعلنها، كما كان كاتبا غزير الإنتاج وكتابه المعروف بـ (جاريدان كبير) أى الخالد الكبير أشهر مؤلفاته، وقد كتب جزءًا منه باللغة الفارسية باللهجة الاسترابادية والجزء الآخر بالعربية، وقد انتشرت تعاليم تلك الفرقة بسرعة هائلة، كما انتشر نفوذها في جميع أنحاء إيران ووأذربايجان وتركيا وسوريا، وقد وضع تلميذ فضل الله المعروف بعلي الأعلي (ت٨٢٢هـ) أساسا للدعاية لتلك الفرقة الحروفية في تركيا العثمانية، وكان أغلب أتباع تلك الفرقة من الحرفيين والمثقفين وكانت السمة المميزة لها ممثلة في مشاركة المفكرين والأعلام في

حركاتها، فكان من أعضاء تلك الفرقة الشاعر نسيمي الأذربايجاني (الـذي قتـل عام ٨٢٠هـ في حلب) والشاعران التركيان اللغة تمتائى) الـذي أعـدم أيضـا) ورفيقي .

كما ينتسب إلي هذه الفرقة أيضا الشاعر الفارسي الشهيد سيد قاسـم الملقـب بقاسم الأنوار (٧٥٧-٨٣٧هـ)، والـذي كتـب أشـعارا باللهجـات الكليكيـة والأذربايجانية، وكان في بداية أمره صوفيا ومن الشيعة الإمامية، وهو تلميذ الشيخ صدر الدين الأردبيلي (ت٧٩٥هـ) جد الأسرة الصفوية، وقد طبق قاسم الأنوا مبدأ المشاركة في الأموال في الخانقاه التي أقامها في هراة ومد بساطا وخوانا عاما.

وقد خلف الحروفيون تراثيا أدبيا كبيرا، ويعدون لهم كتبا سنة أصلية من بينها جاويدان كبير، ومحرم نامه،(الذي ألف عام ٨٢٩هـ تقريبا باللهجة الاسترابادية، وعشق نامة (حوالي ٨٣٤هـ) وهدايت نامة، وقد كتب هذا الكتابـان الاخيـران باللغة التركية بيد فرشته زاده (المتوفي ٨٧٤هـ) تلميذ فضل الله الاسترابادي وقـد نشر بعض رسائل الحروفيين المستشرق الفرنسي كلمان هوار، كما نشر متون تلك الرسائل مع ترجمة فرنسية لها مذيلة بالحواشي والتعليقات العالم التركـي الشـهير الدكتور رضا توفيق (المعروف بالفيلسوف رضا) باللغة الفرنسية .

وتتضح أصول الحرفيين ومبادؤهم في كتاب (محرمنامة) ووسـائل الفرقـة الأخير وبناء علي تلك المبادئ، فإن الكائنات موجودة إلي الأبد، والمبـدأ الإلهـي منعكس في الآدمي بل وفي صورته، وقد خلق الإنسان كما خلق الإلـه، وحركـة الكائنات وتاريخ البشر لها دورات دائرية، وتبدأ كـل دورة بظهـور أدم وتنتهـى بظهور القيادمة، ويتجلى المبدأ الإلهى فى البشر فى صورة ارتقاء تـدريجى فـى أشكال النبة والولاية، وتجسد وحلول الإله فى الإنسان أو الواقع فى الإله، وآخـر الأنبياء محمد (صلى الله عليه وسلم)، وعلى أول الأولياء، وآخر هؤلاء الإمام حسن

العسكرى الإمام الحادى عشر للشيعة، وفضل الله الاستربادى أو تجسيد للإله.

وقد استعار الحروفيون من الإسماعيلية معنى العرفان والباطنية لحروف الأبجدية العربية، واسم تلك الفرقة مأخوذ من ذلك، فالحروف مظهر باطنى عرفانى لأدوار العالم المختلفة، وفضلاً عن ذلك فإن أهل الفرقة كانوا يرون فى حروف الأبجدية العلامات الباطنية وخطوط صورة الإنسان وأشكالها، كما خضع الحروفيون للتأثير الشديد للصوفية أيضاً.

ولم يمض وقت طويل حتى انخرطت الحروفية فى قتال مع الإقطاعيين، مع المحافظة على شكلها المذهبى، وفى نفس الوقت كانت فى عداء شديد لدولة التيموريين، أى أنها كانت معادية لأقوى قوة إقطاعية فى ذلك العصر، وكان الحروفيون يقولون إن الدجال قد ظهر فى صورة ميرانشاه التيمورى، وأنه هلك، ويجب أن ينتظر الناس ظهور القائم أى المهدى بنفس هذه السرعة التى ظهر بها الدجال، وأنه يجب أن يبسط حكومة العدل والمساواة العامة على وجه الأرض، وأنه لن يكون هناك جور للإنسان مرة أخرى.

وقد ورد فى رسالة (محرم نامه) الآنفة الذكر فى هذا الصدد مايلى : من قديم الزمان حتى الآن والحروفيون لا يغمض لهم جفن فى انتظار القائم من الأئمة، والذى ذكر له فى الحديث أسماء أخرى، ويطلق عليه اسم المهدى، ويقال انه صاحب السيف، وقد ورد الحديث فى حقه (يظهر فى آخر الزمان أحد أولادى، اسمه اسمى وخلقه خلقى يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا) ويعتقد أنه يمحو بالسيف الظلم الذى أوقعه أناس بآخرين وبحقوقهم، ويتضح من هذا أن الحروفيين تصوروا لاقتلاع أساس الظلم (الإقطاعى) يتم بثورة مسلحة، وأن النصر بقيادة المهدى.

وقد ورد فى كتاب فارسى باسم (مجمل فصيحى) من كتب القرن التاسع

الهجرى أن شخصا مجهولاً اعتدى على السلطان شاهرخ التيمورى (٨٠٨-٨٥١هـ) وطعنه فى المسجد الجامعة بمدينة هراة (عام ٨٣٠ أو ٨٣١هـ) وأن السلطان بقى حيا، إلا أنه ظل يشكو آلاماً فى معدته حتى وفاته، وأثناء تلك الحادثة قام أحد خدم السلطان وطعن القاتل المتآمر وقتله، وهذا لم يمنع بحث الأمر والتحقيق فيه، فوجودا مع الجانى مفتاحا واستدلوا على الحجرة التى استأجرها ليقيم فيها وعرفوا منها هوية هذا الشخص، كان اسمه أحمد، وكان واحدا فى فرقة الحروفية أتابع فضل الله الاسترابادى، وعرفوا أيضاً أن هناك تنظيمات سرية للحروفية وأنه يضم قمما شامخة من المثقفين بين أعضائه، فحكموا على مولانا خوشنويس المعروف بالحبس فى برج قلعة (اختيار الدين) بهراة، وأعدموا الأعضاء الآخرين للمحفل (كان من بينهم حفيد فضل الله أيضاً) وأحرقوا أجسادهم، ومع ظنهم بأن قاسم أنوار الشاعر السالف الذكر كان من المرتبطين بجماعة الحروفيين، إلا أنه نظراً لعدم ثبوت تلك ضده قد نفوه إلى خراسان حيث ذهب إلى سمرقند ومات بها.

ولم يمض وقت طوزيل حتى تطهرت إيران من طائف الحروفيين، نتيجة لعمليات المطاردة والإيذاء والقتل الذى عرضت له تلك الفرقة، إلا أنه وجدت منتنفسا لها فى تركيا العثمانية. ورغم أن تلك الفرقة قد تعرضت فى كثير من الأحيان للمطاردة والإيذاء (بخاصة أيام السلطان محمد الثانى ١٤٥١م -٨٨٦٠هـ) فإن تلك الفرقة قد أخفت عقيدتها واتبعوا مبدأ التقية، وتدثروا أحياناً بثوب التشيع وأحياناً بثوب التسنن وأحياناً بثوب التصوف، ونجحوا فى تركيا فى أن يكون لهم تأثير على عدد من رؤساء فرقة الدروايش البكتاشية.

وقد تأسست تلك الفرقة طبقا لبعض الرواسات فى بداية القرن الثامن الهجرى بيد خواجه بكتاش ذى الوجود الأسطورى إلى حد ما.

وكان للدراويش البكتاشية نفوذ كبير في جميع أنحاء تركيا ومدينة القسطنطينية، لأنهم كانوا علي صلة بجنود الينى جري (الانكشارية) البواسل وكانت فرقة البكتاشية سنية أصلا ورسما، إلا أن الأصول الصوفية الخفية كانت تنتقل من نسل لآخر من الأعضاء المصطفين في تلك الفرقة، ولم تكن تلك المبادئ المذكورة سوي تعاليم الحروفيين بقليل من الاختلاف ·

وقد بدأت فرقة جديدة من فرق غلاة الشيعة تظهر (طبقا لرأى ف· مينورسكي) في إيران والمناطق المجاورة لها، بداخل اذربايجان والتركمان والأكراد والناطقين بالفارسية، وانتشرت فيها في القرن التاسع الهجري، وكان أهل هذه الفرقة يطلقون علي أنفسهم اسم أهل الحق، إلاأن الإيرانيين الشيعة كانوا يسمونهم (علي اللهي) وتتشعب هذه الفرقة إلي عدة فرق فرعي كثيرة، سميت في كل منطقة باسم خاص بها، فكانوا يعرفون في تركيا باسم القزل باش، (نتيجة لمشاركتهم في الثورة التي قام بها التزلباش في القرنين التاسع والعاشر الهجريين، وفي أذربايجان باسم قرة قوينلو (باسم اتحاد قبائل التركان التي ظهرت منهم تلك الفرقة المذكورة) وكوزتلر أي الناظرون أو العيون، وفي منطقة بحيرة رضائية باسم أبدال بئى، وفي قزوين باسم الكاكاوند وفي مازندران باسم خوجه وند وغير ذلك .

وقد بحث عدد من الباحثين والمدققين الروس معتقدات تلك الفرق المذكورة وتشريعات، وتنتشر فرقة علي اللهي الآن في جميع أنحاء إيران وإن كان أعضاؤها يخفون عقائدهم ويعدون رسميا جزءًا من الشيعة، وأفراد فرقة علي اللهي أو أهل الحق في غالبيتهم من الفلاحين وسكان الصحراء (ايلات) المقيمين في المدن والحرفيين وصغار التجار، وكانت تلك الفرق في بداية نشأتها ارتدادا وانسلاخا عن الشعب وقد شاركت مشاركة فعالة في القرنين التاسع والعاشر الهجريين في نضال

التراث للشيعة ضد الدول السنية الآق قوينلو وتركيا العثمانية، وقد رفع السكان الأتراك في آسيا الصغري طوال القرن السادس عشر الميلادي وبداية السابع عشر – وكانوا من غلاة الشيعة – راية العصيان بصورة دائمة علي الامبراطور العثماني وقد تبدلت تلك الفرقة الآن الي فرقة مسالمة ومركزها الرئيسي في كرمانشاه، وإن كان عدد أعضاء تلك الفرقة المقيمين في طهران وسائر المدن والمناطق القروية في إيران وأذربايجان وكردستان ليس قليلا ·

ويعتبر بعض المؤلفين الأوربيين أن فرقة علي اللهي والنصيرية فرقة واحدة، ولكن بطل هذا الرأي بعد الدراسات والتحقيقات التي قام بها العلماء الباحثون الروس في هذا الموضوع وذلك أن ما وحد أهل الحق والنصيرية هو قولهم بألوهية علي، هو سمة مشتركة بين جميع فرق الشيعة· ولكن هاتين الفرقتين (أهل الحق والنصيرية) ليس لهما عقائد واحدة في معرفة الكائنات وأول العقائد والتشريعات المذهبية علي الإطلاق ·

ويبدو أن أهل الحق حفظوا بعضا من تعاليم الإسماعيلية : العالم والبشر نتجة لفياضانات خمسة متواترة للبارئ تعالي، فقد ملأ الله الكائنات بوجوده، ويرتبط الله علي اللهمي منذ الأزل برباط لا ينفصم، وإن عليا تجسد بصورة دائمة غير مقطوعة لا في آدم ونوح وإبراهيم وموسي وعيسي ومحمد (صلي الله عليه وسلم) فحسب (غالبية فرق الغلاة تقول بهذا الفكر) بل وحل في جميع الأنبياء ومن بعدهم في جميع الأئمة وأولياء الله، ويعتبرون حتما تجسد علي اللهي في الشاه إسماعيل مؤسس الدولة الصفوية (وكانوا يرددون ذلك أثناء حياته)، وكان هناك شخص باسم شاه محمد وكان من مرو وعاش في الفترة الممتدة من القرن الحادي عشر والثاني عشر الهجريين، وهو آخر تجسد ليلي – الله وسيظهر (علي – الله) مرة اخري في وجود الإمام الثاني عشر المهدي وسيحل فيه ·

وتشرح أي· كاردلوسكي تعاليم هذه الفرقة علي هذا النحـــو : إن المنطلـــق الأصلي لتعاليم تلك الفرقة عبارة عن المعرفة غير المنقطعة لألوهية علي، ونزول آدم وصعوده علي وجه الأرض، وأن عليا ليس فقط شخص الإله بل إنه بصـــورة عامة المبدأ الألهي الذي يملأ كل مكان وكل شئ بذاته، وإن كان يتجسد بين عامـــة الخلق كفكر فلسفي بشكل ألوهية علي·

وطبقا لتعاليم أهل الحق فإن مبدأين متنازغين في وجود الإنسان أحدهما العقل والآخر النفس (بمعني العاطفة والإحساس)، ولا حياة بعد الموت، وأن الجنة والنار رمز فقط للمعرفة والعلم بمعناه الديني) والجهل والإنسان بعد الموت للتناسخ في انتظار، والموازين الأخلاقية هي انتصار للمبدء العقلي علي النفس، وكذلك التراحم والمواساة لبني البشر، وينفي جميع أهل الحق مبدء تعدد الزوجات ويكتفون بزوجة واحدة، والطلاق امر غير جائز، وتشارك النساء بحرية تامة في الرقصات التي لها سمة التشريعات المذهبية·

وعلي رأس هذه الفرقة ال (بيران) الذين يتوارثون مقام الريـــادة ويعـــاونهم الخدام الدينيون في أداء المراسم والتشريعات المذهبية، وتروج بينهم عادة تبجيـــل الادغال المقدسة ومراقد الأولياء، كما تقدم القرابين في مجالسهم السرية التي تقـــام أثناء الليل عادة، وتمتد البسط والخوانات العامة التي تحتوي علي الحلوي واللـــبن، وأحيانا الجبن والأرز واللحم البقري ولحم الثيران والخراف والديوك، ومن الجائز أن هذه السفرة الممتدة وتشريفاتها قد أخذت من أكابة (ليلة المحنة التي ظهرت بعد ذلك باسم ليترجيا) وقد أخذ هذا من المسيحية في عصورها المتقدمة، وقد أخـــذت بطريقة غير مباشرة من المسيحية، فقد أخذت من سفرة التشريفات الأخويـــة التـــي كان القرامطة يبسطونها·

وطبقا لعقيدة أهل هذه الفرقة فمن هذه السفرة العامة تنقـــل الـــذرات الإلهيـــة

للمشاركين فيها، وأحيانا كانوا يجلسون جلسات استماع قبل مد هذا السماط العـــام الذي يذكر بالذكر الجلي للدراويش والرقص والسماع بفرقة الخليستوفات الروسية، وكان هذا الرقص والسماع وحالات الوجد والحال والاضطرابات مصاحبا لأصوات (علي)، (حق) والكرات المتشنجة والصياح المصاحب بأنغـــام الموســيقة القديمـــة ولأهل هذه الفرقة كتب مقدسة يحفظونها، من بينها كتاب أصلي باسم (ســـرانجام) الذي كتب علي ما يبدو في منطقة كرمانشاه، ويشيع بين أتباع هذه الفرقة أشـــعار مديح تفخر بالله - علي وبعض تجسداته، ويعتبر أفراد هذه الفرقة أن تاريخهم قديم أقدم مما ذكرته المصادر والمتون، ويقولون أن الشاعر المعروف بأبا طاهر عريان ينتسب إلي هذه الفرقة (وهو من رجال القرنين الرابع والخامس الهجريين) ٠

الفصل الحادى عشر

العـــرفان فـــى الإســـلام

التصـــوف والفقـــر

يفهم من كلمة عرفان – عادة – الرؤية الدينية الخاصة للعالم، تلــك الرؤيــة التى تعتبر إمكانية الإتصال المباشر والشخصى للإنسان بالله – عن طريق ما يسمى اصطلاحا الشهود والتجربة الباطنية والحال – أمراً جائزاً ممكن حدوثه. (وعرفان أوميستيك أو مستيسزم كلمة مشتقة من كلمة يونانية تعنى الباطنى أو الخفى).

وقد ظهرت المذاهب العرفانية والفلسفية المثالية المتأثرة بالعرفان، والمتدثرة بدثار الأديان المختلفة فى عهد الإقطاع، وعلى النحو التالى:

- الفلسفة الأفلاطونية الجديدة منذ القرن الثالث الميلادى.
- فى المسيحية الشرقية منذ القرن الرابع الميلادى وحتى القرن السابع المــيلادى على يد يفرم سيرين وإسحق سيرين وغيرهما.
- مجمع ديونيس الكاذب فى القرن الرابع عشر، وقد مزج الفلسفة الأفلاطونيــة الجديدة بروح المسيحية.
- نيل سورسكى وأتباعه فى روسيا فـــى القـــرنين الخـــامس والســـادس عشـــر الميلاديين والذين عرفوا اصطلاحاً باسم غير الطامعين.
- فى العالم المسيحى الغربى يوأن أسكوت أرجنيس فى القرن التاسع المــيلادى وفى القرون الثالث عشر والرابع عشر والخـــامس عشـــر الميلاديـــة، ظهـــر فرانسيس داسيز، رايموند لولى، وأكهارت ريســـبروك الأعجوبـــة. وتـــانوار سوزو. وتوماسى كامبى، وغيرهم.

- كما ظهر بين اليهود فى القرون الوسطى: فرقة القبالة الذين وجـدوا أنصـاراً وأتباعاً لهم بين المسيحيين.
- فى الديانة الهندية منذ القرن التاسع وما بعد وشن كاراجريا وفلسـفة الفيـدانتا (التوحيد) التى أعلنها.

ورغم الاختلافات الموجودة فى المعتقدات الدينية، فإن تيارات العرفان التـى صهرت فى بوتقة الأديان المشار إليها، تبدو أكثر تشابهاً. ويبدو هذا التشابه فى أقله ناجما عما تقتبسه هذه الفرق والتيارات عن بعضها البعض، بينما ينجم فى أكثـره عن وحدة الطرق المشتركة للتكامل الداخلى للمعتقـدات المذهبيـة داخـل محـيط المجتمعات الإقطاعية.

ولم يحفل العارفون غالباً بالشكل الظاهرى للدين (الإسـلام أو المسـيحية أو غيرهما) ولم يهتموا بطقوسه الدينية، لذا ناصبهم علماء الدين ورجالاته الرسـميون العداء وكالوا لهم الاتهامات، وارتبطت تيارات العرفان واتجاهاته بالزهـد وفكـرة ترك الدنيا.

وحظى العرفان فى الإسلام بأهمية وانتشار كبيرين أكثر مما حظى به فـى المسيحية، وعرفت النهضة العرفانية فى العالم الإسلامى باسم التصـوف، ويعتقـد كثير من المستشرقين الباحثين فى الإسلام أن كلمة التصوف مشـتقة مـن كلمـة الصوف العربية، والفعل تصوف يعنى ارتداء الثياب الصوفية، كما استخدمت كلمة الطريقة بدلا من كلمة التصوف وراج انتشارها.

وتعنى كلمة طريقة اصطلاحاً تهيئة الفرد لقطع مراحل التصـوف، ومثلمـا تتقارب طرق التصوف المختلفة من بعضها فإنها تتقارب وجماعات إخوة الدراويش كذلك.

وقد كتبت مؤلفات عديدة عن التصوف باللغات الأوروبيـة، كمـا ظهـرت مؤلفات وبحوث علمية باللغات الشرقية عن التصـوف خـلال عشـرات السـنين الماضية، والمؤلفات التى تحدثت عن التصوف من قبل (المستشرقين) الروس قبـل الثورة (البلشفية) عبارة عن الكتب التى كتبها جوكوفسكى، وكريسكى، وشـميدت. ولم توجد مؤلفات اهتمت اهتماماً خاصاً بتحليل المعتقـدات الصـوفية وأساسـها الاجتماعى واتجاهاتها المختلفة وتاريخ تياراتها سوى المؤلف الـذى ألفـه الفقيـد برتلس، وكذلك بعض المؤلفات التى بحثت بصورة ضمنية وغير مباشرة، الرابطة بين اتجاهات التصوف المتعددة بين الانتفاضات الشعبية فى أقطار المشرق.

وقد اهتم الباحثون الأوروبيون – ولا يزالون – بتاريخ التصـوف وأولـوه اهتماماً كبيراً (وكذلك الباحثون الروس قبل الثورة).

وكان هذا الاهتمام قاصراً على البحث فى المعتقدات الصوفية واصطلاحاتهم وتاريخ هذا الصوفى أو تلك الفرقة، بينما كان البحث فى المسائل المتعلقـة بنشـأة الأفكار الصوفية وجذورها ومسبباتها محدوداً إلى حد كبير.

وقد بحث الباحثون الأوروبيون فى نشأة هذه الفرق وتاريخها، دون أن يعبروا الرابطة بين تشوه هذه الفرق وبين التناقضات الاجتماعية والانتفاضات الشعبية فى أفكار العالم الإسلامى أى اهتمام.

ورغم ما يبديه الباحثون الأوربيون من اهتمام بموضـوع التصـوف، فـإن دراستهم وبحوثهم تنحصر فى مسائل جزئية وخاصة بتاريخ التصوف، وقد بحـث تاريخ التصوف فى القرون الأربعة الهجرية الأولى بحثا أكثر عمقاً وأشد تفصـيلاً بالنسبة لما تلاها من قرون. ولم يظهر حتى الآن مؤلف علمـى يتنـاول تـاريخ التصوف ويعطى تصوراً شاملاً واستنتاجاً كليا له، والسبب فى ذلـك راجـع إلـى تشابك الموضوع وما يكتنفه من تعقيد وغموض.

وبين يدى الباحثين الآن العديد من المصادر والمتون فى العرفان. لم تكتــب بالعربية والفارسية والتركية وحدها، بل وباللغات اليونانية والســريانية والقبطيــة والعبرية والسنسكريتية والأردية وغيرها. ولكنها لم تدرس ما تستحق من دراســة واجبة وشاملة، كما أن مطالعة التصوف وقراءته دون بحث وتمحيص فى الرابطة بين العقيدة الإسلامية والثقافة الإسلامية وبين الأديان الأخرى والمذاهب الفلســفية حديث لا طائل من ورائه، يضاف إلى هذا أن فرقاً متنوعة من التصوف لم تدرس حتى الآن ولم تنقسم إلى طبقات، ويضاف إلى هذا أيضاً أن عدداً من الباحثين كانوا تابعين إلى هذا الشخص أو ذاك أو تابعين للفلسفة المثالية أو غيرها كانوا يضمنون بحوثهم آراء نابعة من ذواتهم، ويجتهدون في أن يشاهدوا فى معتقدات الصوفية أقل مما هو موجود فى التصوف فعلاً، ويجتهدون فى أن يروا فيها أكثر مما يريدون هم رؤيته.

ويرى أرثر آربري المستشرق الإنجليزى فى هذا المجال أن التاريخ العلمى للتصوف لم يكتب حتى الآن، وأن الأستاذ الحقيقى والباحث الواقعى للتصوف لــم يولد بعد، ويعتقد أن البحث العلمى لموضوع التصوف محال فى المرحلة الحاليــة، ومحال كذلك أن يظهر مثل هذا التأليف العلمى الآن. وإن كتابة مثل هــذا الكتــاب سيكون واجب المحققين الذين يظهرون فيما بعد(١).

وبديهى أنه لا يمكن فى هذا الفصل المختصر، أن نشرح جزئيات معتقــدات الصوفية وتاريخ الطرق الصوفية ولو على سبيل الإيجاز، وسنجتهد فى أن ننقل هنا فقط ما هو أكثر ضرورة من المعلومات عن التصوف والدور الذى لعبه فى تاريخ إيران.

---

(١) A.G. Arberry. An Introdaction to the History of Sufism, p. 58-61.

ويميل أكثر الباحثين الأوروبيين (فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين إلى حد ما) وكذلك الباحثون الروس قبل الثورة إلى اعتبار التصوف مظهراً خارجياً وغريباً عن الإسلام، ويعتبرونه نتيجة اقتباس ونقل عن أفكار الآخرين وترسيب لها، ويعدون ظهوره تأثيراً للتعاليم الدينية والفلسفية غير الإسلامية.

وكان ف.أ. تولوك واحدا من أوائل الباحثين والمحققين الغربيين الذين بحثوا فى التصوف، وكان يعد التصوف فى بداية الأمر ميراثاً مجوسيا (زرادشتيا)، ولكنه عدل من تلقاء نفسه عن هذا الفرض الذى لا دليل عليه، واعتقد أنه يجب أن يبحث عن جذور التصوف فى عصر صدر الإسلام، بل وفى شخص محمد صلى الله عليه وسلم ذاته. وقد أعلن الباحثون والمحققون المتأخرون نظريات أخرى عن نشأة التصوف، فاعتقد ا. مركس وإدوارد براون، ود.ب. ماكدونالد م، وأسين بالاسيوس، وأ. بن زنبك، وف.س مارش، ومارجريت اسميث، وآخرون أن نشأة التصوف من الزهد وعرفان المسيحية الشرقية والفلسفة الأفلاطونية الجديدة التى درسها الرهبان السوريون (البيزنطيون) ومزجوا بينها.

وذكر أسين بالاسيوس صراحة التأثير المسيحى، ويبالغ فى هذا التأثير مبالغة شديدة، يدلل على ذلك بمضامين واضحة ومتشابهة وردت فى مؤلفات الصوفية، ويقول إن الصوفية قد استعاروها من أتباع المسيح (عليه السلام)[1].

ويعتبر د. دوزى مصادر التصوف ومنابعه ممثلة فى التأثير الإيرانى (الزرادشتية والمانوية) ورد الفعل الآرى ضد العروبة والإسلام دين العرب الساميين، ونشاهد فى هذا الرأى انعكاسا ضعيفاً للنظرية العنصرية والعرقية على

---

(١) يبالغ هذا المؤلف فى ذكر التأثير المسيحى، ويوضح ذلك عنوانه الذى اختاره الكتاب (I.I Islam Cristionizado 1931) أى تمسح الإسلام، فيعد المؤلف فى هذا الكتاب تعاليم دين عربى عن وحدة الوجود (فى القرن السابع الهجرى) تأثيراً مباشراً للمسيحية.

علم تاريخ الأديان، ويميل كارادوف إلى هذا الرأى أيضاً، ويعتقد أن أساس الفلسفة الإشراقية عند الصوفية هى نفسها الفلسفة الأفلاطونية الجديدة التى وصلت إليهم عن طريق المثقفين الإيرانيين، أى أن الزرادشتيين، وربما المانويين باحتمال أقوى، هم الذين قاموا بهذا العمل.

ويعد بعض المحققين (هارتمان، وماكس هورتن، وغيرهما) التصوف راجعاً إلى منابع هندية (الديانة الهندية وفلسفة الويدا أو البوذية) وطبقاً لعقيدة هاتمان فإن آسيا الوسطى هى المنطقة التى اجتمعت فيها الزرادشتية والبوذية والإسلام، ومن آسيا الوسطى تسرب عرفان الهنود وزهدهم العملى إلى الإسلام عن طريق الإيرانيين.

ويؤيد العالم الروسى و.أ جاردلفسكى هذا الرأى أيضاً، ولكن هذا الرأى ليس سوى فرضية وفرة لم يثبت ما يؤيدها سواء فى الواقع أو من مصادر موثوق بها. وهنا أيضاً يشاهد تأثير لنظرية التفوق الجنسى العنصرى، بمعنى أن التصوف رد فعل ومقاومة آرية (هند وإيرانية) ضد العروبة، ويرى ماكسى هورتن تأثيراً للديانة البوذية والصورة المتقدمة للفيدانتا فى التصوف.

ولهذا ظهرت نظريات ثلاث عن نشأة التصوف، يمكن أن تسمى: المنشأ (المنبع) المسيحى (أو المسيحى – الأفلاطونية الجديدة)، والمنشأ أو المنبع الإيرانى، ثم المنشأ أو المنبع الهندى. اقترح أ. فون كريمر نظرية أكثر تعقيدا عن نشأة التصوف ومراحل تكامله وتطوره فيقول إن التصوف استقى أصوله من منبعين، مما يلى:

يبدو أن التصوف قد جذب إليه عنصرين متفاوتين متضادين، أحدهما أكثر تقدما، ويتمثل هذا العنصر فى الزهد المسيحى الذى كان له تأثير شديد فى الإسلام منذ بدايته، والعنصر الآخر حدث فى زمن متأخر ويتمثل فى التأثيرات البوذية التى

وجدت سبيلها للتصوف بواسطة الإيرانيين الذين كان نفوذهم يزداد تأثيراً يوماً بعد آخر فى الإسلام. ويقبل جولدتسيهر رأى كريمر مع تعديلات طفيفة، ويقترح أن نقول بوجود عنصرين للتصوف: الأول الزهد والثانى العرفان بمعنى أخص أو التصوف.

وكما يقول جولدتسيهر إن الزهد الصرف أقرب للإسلام وإن مصدره تأثير الرهبان المسيحيين الشرقيين. فى حين أن عرفان التصوف مبنى على الفلسفة العقلية والاستنتاجية، أى أنه اعتمد فى مراحله المتقدمة على الفلسفة الأفلاطونية الجديدة ثم على الفلسفة البوذية بعد ذلك. وأعلن رينولد نيكلسون ولويس ماسينيون(*)

(*) رينولد آلن نيكلسون ١٨٦٨-١٩٤٥، تخرج فى كلية ترينتى بجامعة كمبردج، ثم عين فى ١٩٠١ أستاذاً للفارسية فى لندن، وخلف براون كمحاضر للغة الفارسية فى كمبردج ١٩٠٢.

من آثاره منتخبات من ديوان شمس شبريز لجلال الدين الرومى، وقد نظمها شعراً بالإنجليزية ١٨٩٨، ودراسة عن رسالة الغفران لأبى العلاء، واشترك فى نشر تذكرة الأولياء للعطار ليدن ١٩٠٥، وصنف فى تاريخ الأدب العربى فى ضوء التاريخ السياسى والحضارى للعرب والإسلام، والتصوف الإسلامى، وهو كتاب قيم فى نقد الصوفية (وقد ترجم إلى اللغة العربية) ويضم الكتاب ترجمة للصوفية وتحليلاً لمذاهبهم، ويقع فى ثمانية مجلدات، عد به حجة فى التصوف الإسلامى (١٩١٤-١٩٢٥-١٩٤٣) وقد نقله إلى الإيطالية فتسانى وإلى العربية د. أبو العلا عفيفى، ودراسات فى التصوف الإسلامى ١٩٣١ وقد ترجمه أبو العلا عفيفى، وفكرة الشخصية فى الصوفية.

ونشر ترجمان الأشواق لابن عربى، وقد استخلصه من ثلاث مخطوطات قديمة فى التصوف، ولخصه بالإنجليزية، وأسهم فى ترجمة كشف المحجوب للهجويرى "مجموعة جب التذكارية ج١٧ لندن ١٩١١ " والدراويش ١٩١١ واللمع فى التصوف الفارسى بشروح إنجليزية، وفهرس عربى، وأسرار خودى لمحمد إقبال، ولباب الألباب لمحمد عوفى، واللزوميات المعرى ١٩٢١ وفارس نامه والمثنوى لجلال الدين الرومى ليدن ١٩٢٤-١٩٤٠، وابن الفارض ١٩١٨ ودانتى، وفارس مجلة الجمعية الآسيوية بمباى ١٩٤٣ والفلسفة فى الدين الإسلامى ١٩١٥.

نظرية جديدة عن نشأة التصوف، وذلك في النصف الأول من القـــرن العشـــرين،

- أما لويس ماسنيون المستشرق الفرنسي (١٨٨٣-١٩٦٢) فقد حصل على الليسانس ١٩٠٢ في الآداب ثم ألحق ١٩٠٦ بالمعهد الفرنسي للآثـــار الشـــرقية بالقـــاهرة فعنـــي بالآثـــار الإسلامية، وقصد بغداد حيث التقى بالألوسي واكتشف قصر بني لحم المسمى بالسدير، ثم عاد إلى القاهرة ودرس بالأزهر مرتد يا الزي الأزهري، وانتدبته الجامعة المصرية أستاذا لتاريخ الفلسفة ١٩١٢-١٩١٣ فألقى بالعربية أربعين محاضرة في تـــاريخ المصـــطلحات الفلسفية، وعين أستاذا في فرنسا عام ١٩٢٦ حتى ١٩٥٤ وحصل على الدكتوراه عن آلام الحلاج من جامعة السوربون ١٩٢٢، وقد ناصر ماسينيون ألحق في الإسكندرية وشـــمالي إفريقيا، واستعاد جامع القيشاوه في الجزائر لأصحابه المسلمين بعد ســـنة ١٩٢٢. وقـــف علمه ونشاطه في التنقيب والتصنيف على الإسلام فكتب العديد من المؤلفـــات مـــن بينهـــا معظم الدراسات المتعلقة بالتصوف في دائرة المعارف الإسلامية. وله الحلاج والشـــيطان في نظر الزيدية والكنيسة الكاثوليكيـــة والإســـلام ١٩٠٥-١٩١٥، والإســـلام والاتحـــاد السوفيتي، والطواسين للحلاج، والعناصر العربية أسرار الاستشـــراق. أمـــا رســـالته آلام فكانت بعنون "الحلاج" التي حصل بها على الدكتوراه من السوربون وتقع في جزئين أثبت فيها أصالة التصوف في الإسلام (باريس ١٩٢٢) ثم نشرها منقحة ومضـــافا إليهـــا ســـنة ١٩٥٤ وله أيضاً الفولكلور لدى متصوفة الإسلام (١٩٢٥) ووثـــائق فـــي علـــم الـــنفس الإسلامي مجلة علم النفس ٢٤-١٩٢٧م، والتجربة الصوفية، والأساليب الأدبية، وترجمـــة ابن سينا لابن سبعيني، وحال الإسلام اليوم مجلة باريس ١٩٢٩، ومجموعة نصوص غير منشورة تتعلق بتاريخ التصوف، وديوان الحلاج، وأثر الإسلام فـــي تأســـيس المصـــارف اليهودية وحركتها في العصر الوسيط ١٩٣١ مجلة الدراسات الشـــرقية، والمســـيح فـــي الأناجيل على حسب الغزالي مجلة الدراسات الإسلامية ١٩٣٢، ومراجـــع جديـــدة عـــن الحلاج، والإنسان الكامل في الإسلام ١٩٤٧، الثقافي الدولي للتعاون المفكرين الإيرانيين، ومن العصر الوسيط في تقدم الحضارة العربية في كتاب روح إيران ١٩٥١، والبيرونـــي والقيمة الدولية للعلم العربي، كلكتا ١٩٥١، ووثائق عن بعض أوقاف الأماكن المقدسة في الإسلام الدراسات الإسلامية ١٩٥١، والفتوة مؤتر المستشرقين ٢٢، والزمن في التفكيـــر الإسلامي ١٩٥٣. ونقلها إلى العربية الأستاذ بركات، والإسلام وشهادة المـــؤمن (الفكـــر ٢١-١٩٥٣). وبمعاونة غيره أهل الكهف في المســـيحية والإســـلام (مجلـــة الدراســـات الإسلامية ١٩٥٥)، وله تكريم الإسلام لفاطمة، وتاريخ العلم عند العرب مـــارس ١٩٥٧، والإمام الشافعي ١٩٥٨، والنصيرية في كتاب تطور العقيدة الإســـلامية بـــاريس ١٩٦٢، ومباحث عن القرامطة والنصيرية والخطابية السلمانية، والزندقة والزهـــد وأهـــل التأمـــل الشيعي في سلمان وفاطمة، وبناء المدن العربية وعزلته تلك انتجت عضوا في مجمع اللغة العربية بمصر منذ نشأته سنة ١٩٣٣، والمجمع العلمي العربي في دمشق.

لمزيد من التفاصيل يرجع إلى نجيـــب العقيقـــي جـــ١ ٢٦٣-٢٦٨ وجـــ٢ ٩١-٩٣، المستشرقون.

وتعتمد دراستهم وبحوثهم على مصادر ومتون أكثر ثقة، وتميزت بتمحيص وتحقيق أكثر مما أعتمد عليه الباحثون السابقون وتميزوا به. ولا يعتبر هـذان المحققـان التصوف نتاج تأثير خارجى عن الإسلام، بل على العكس من ذلك يعدانـه معلمـا أصيلاً نشأ فى بيئة إسلامية، ويجب أن تسمى هذه النظرية بالنظريـة الإسـلامية، ويعتقد نيكلسون أن عرفان التصوف قد ظهر إلى حيز الوجـود نتيجـة للتطـور الطبيعى لرغبات الزهاد واتجاهاتهم التى وجدت فى الإسلام فى القـرن الهجـرى الأول، ولا ينكر نيكلسون التأثير الطفيف للزهد المسيحى، ولكنه يعتقـد أن الزهـد الصوفى بعامة وكذلك العرفان الناجم عنه إنما هو معلم إسلامى، وأن الفلسفة العقلية والاستنتاجية للتصوف إنما هى وليدة الفلسفة الأفلاطونية الجديـدة التـى تغيـرت وتبدلت تحت تأثير المسيحية، وأن أفكار وحدة الوجود التى نادى بها غلاة الصوفية قد ظهرت وتكاملت تحت تأثير النفوذ الهندى، ذلك التأثير الـذى مارسـه وطبقـه الإيرانيون وعن طريقهم وجد سبيله إلى التصوف.

وقد بسط ماسنيون القول فى كثير من مؤلفاته عن النظرية الإسلامية لنشـأة التصوف الإسلامى وأفاض القول فيها، وانتقد بصورة مقنعة ومعقولة نظرية القائلين بأن نشأة التصوف نتيجة لمؤثرات خارجة عن الإسلام، لدرجة أن ماسنيون يقول: ويمكن القول مثلاً إن أتباع الإسلام وأتباع الفلسفة الهندية قد التقوا فى آسيا الوسطى أو فى إيران، ولكن ذلك ليس كافيا لإثبات تأثير النفوذ الهندى فى التصوف، وأنـه يلزم لقبول هذا الرأى الاعتماد على مصادر ثقة ودقيقة تثبت التأثير المتبادل بـين الأفكار فى الإسلام والعقائد الهندية عند هذا الشخص أو ذاك فى تلك المرحلـة أو غيرها. ويشير ماسنيون فى كتاباته ضمناً إلى أن إثبات حدوث تأثير غير إسـلامى فى التصوف أمر مقدور وميسور، ولكن ذلك لا يتم إلا بمطالعة آثـار ومؤلفـات أقطاب التصوف فى عصوره المتقدمة، أو بعبـارة أخـرى باسـتخدام الأسـلوب

التاريخى واستخدام فقه اللغة فى تلك الدراسة والمطالعة.

ويقول ماسنيون إنه يلزم لتشخيص منابع التصوف وتحديدها ضرورة معرفة لغات المؤلفات الصوفية واصطلاحاتها، وجعل المصدر الأساسى لذلك قاصراً على معرفة المصادر التى استقى منها الصوفية مفرداتهم واصطلاحاتهم(١).

وقد حدد ماسنيون المصادر الآتية لمعرفة اصطلاحات الصوفية:

١. القرآن وقد استنبط الصوفية تعبيرات جديدة من الآيات المتشابهة.

٢. المفردات العلمية العربية فى القرون الإسلامية الأولى.

٣. مفردات مدارس علم الكلام الإسلامى.

٤. لغة المثقفين فى ذلك العصر، والتى تكونت غالبا من اللغات الآرامية والسريانية واليونانية والبهلوية إلى حد ما، والتى تكونت عبر القرون الست الأولى الميلادية عن طريق التقاط الفلسفة الشرقية(٢).

وقد أشار ماسنيون إلى آيات من القرآن الكريم يمكن أن يعد تفسيرها مطابقاً لروح الزهد والعرفان، ويعتبر التصوف نتيجة لعملية التكامل الداخلى للإسلام، ويقول إن التصوف ظهر فى بيئة عربية، وإن وجدت أفكار كثيرة من بيئة غير عربية كان سبيلها إليه (اليهود والنصارى) ويستخلص ماسنيون هذه النتيجة: إن العرفان الإسلامى فى واقع الأمر – فى نشأته وعبر مراحل تكامله وتطوره – قد ظهر من القرآن، القرآن الذى يقرأونه دائما ويمعنون النظر فيه ويتدبرون آياته ويسيرون وفق أحكامه فى حياتهم.

---

(١) L. Massignon Essai Sur les origins du lexique technique de le mystique. P.

(٢) المصدر السابق ص ٢٩-٣٢.

وكان العرفان الإسلامى مبنيا على قراءة آيات القرآن المقدسة والنقل المستمر عنه، ومنه استقوا خصائصه وجوانبه الخاصة[1].

ولا ينكر ماسنيون التأثير الجزئى للعرفان المسيحى الشرقى، ومن بعده الفلسفة الأفلاطونية الجديدة فى التصوف، والتى ظهرت بصورة مستقلة عن الإسلام وفى التعاليم الإسلامية، ولكنه يعد هذا التأثير محدوداً بدرجة كبيرة.

وبصورة عامة يمكن اعتبار هذه النقطة نقطة ثابتة، وهى أن التصوف ظهر فى بيئة إسلامية ونتيجة لمراحل التكامل الطبيعى لدين الإسلام، داخل شروط المجتمع الإقطاعى. ولم تكن المعتقدات العرفانية غير الإسلامية سبباً فى ظهور التصوف، وإن كان لها تأثير طفيف فى مراحل تطوره التالية (منذ القرن الثالث الهجرى وما بعده) وبخاصة الفلسفة الأفلاطونية الجديدة – وهذه الفكرة القائلة بأن مؤلفات أفلوطين وفرفوريوس (تلميذ أفلوطين) وسائر أئمة الفلسفة الأفلاطونية الجديدة قد استطاعت أن تؤثر تأثيراً مباشراً فى الصوفية تبدوا أمراً مشكوكاً فيه ومستبعداً.

والاحتمال الأقوى، أن هذه الأفكار الأفلاطونية الجديدة قد وصلت إلى الصوفية المسلمين فى بداية الأمر عبر فلاسفة مدرسة الإسكندرية المسيحيين، أو عبر مدرسة جندى سابور أيضاً[2] أو عن طريق العارفين المسيحيين الشرقيين (ديونيس الكاذب وغيره) الذين أخذوا هذه الأفكار وآمنوا بها.

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٤.

(٢) جندى سابور أو كندى شابور بالفارسية، ويت لا بات بالسريانية إحدى مدن خوزستان (الأهواز العربية) وقد بناها شابور الأول (٢٤١-٢٧٢م) وجعلها مسكنا للأسرى البيزنطيين واليونانيين، فكانت هذه مركز التبشير المسيحى (النطورى) فى إيران. وقد تأسست فى تلك المدينة فى القرن السادس مدرسة عالية (جامعة) للطب السريانى والفلسفة.

ومن بين ما اقتبسه غلاة الصوفية القائلون بوحدة الوجود عن الفلسفة الأفلاطونية، فكرة صدور الكائنات عن الخالق.

ويبدو أنه بعد مدة من دخول الإسلام إلى بلاد الهند، أثرت وحدة الوجود التى قالت بها الفيدا الهندية فى بعض شعب التصوف الغلاة.

أما فيما يتعلق بالافتراض القائل بإمكانية تأثير البوذية فى التصوف، فإن قبول ذلك أمر لا يمكن الجزم به، والفكرة الأساسية للتصوف تقوم على وحدانية الله (على أية صورة تكون، صورة التوحيد الدينى أو التوحيد الذى تقول به وحدة الوجود)، وإمكان الاتصال الشخصى بالله.

ولكن البوذية غريبة تماماً عن فكرة وحدانية الإله وبخاصة الإله الواحد الخالق، كما كانت البوذية غريبة دائما عن فكرة خلق العالم بواسطة خالق، وكانت غريبة أيضاً عن فكرة صدور العالم عن البارئ تعالى، ولم تحفل البوذية بالكثير من الأفكار، سواء فكرة كثرة البدايات التى اهتمت بها البوذية فى بداية الأمر، أو بالصورة العامية للمذهب المذكور لبوذا والآلهة المتعددة من الرجال والنساء، وكانت البوذية تحفل إما بنفى إمكانية معرفة الكائنات والغنوصتية، أو فى السير فى طريق الإلحاد (مذهب هى نايانا)، أو تقر مبدأ تعدد الآلهة، وما مالت إلى عبادة تان تريزم الهندية القديمة[1] وإلى مذاهب العامة فى أقطار الشرق الأقصى (مذهب الماهيانا)، على أية حال لم تنح البوذية منحى التوحيد أو وحدة الوجود بأية صورة وفى أى عصر من العصور، وفضلاً عن هذا فإن الافتراض القائل بالتأثير البوذى فى التصوف – وإن مال إلى الأخذ به كثيرون – لم يثبت مطلقاً بالدلائل القاطعة أو الوثائق الثابتة.

---

(١) هى تعاليم دينية وفلسفة هندية قديمة، بدأت بعبادة آلهة من النساء وأعمال سحرية يقوم بها السحرة لتأمين النسل وبقائه، المترجم الفارسى للكتاب.

وإذا أردنا أن نتحدث عن تأثير الزهد والعرفان المسيحى فى مراحل تكامل التصوف، فبين أيدينا أدلة على التأثير المقابل (المتأخر) للتصوف فى العرفان المسيحى، وبخاصة بعد الغزالى وابن عربى، وسنشير إلى ذلك. وقد أثبتت آسين بالاسيوس هذا التأثير العكسى، وقد امتزجت آراء الصوفية أنفسهم عن التصوف بالأساطير، فلا يعتقد الصوفية بمحمد (صلى الله عليه وسلم) وعلى (كرم الله وجهه) كصوفية فحسب، بل ويعدون أنبياء ما قبل الإسلام[1] مثل إبراهيم وموسى وعيسى من الصوفية أيضاً.

وكان الغزالى يعتقد أن عيسى صوفى كامل التصوف وشيخ مثالى، ويعتبره نموذجاً جديراً بأن يحتذى، وكانوا يعدون الخضر عليه السلام بخاصة صوفياً، وإلياس والخضر شخصاً واحداً غالبا، وقد راجت فكرة تعظيم الخضر بين الصوفية رواجاً شديداً.

والآن ندلف من الجانب الأسطورى إلى التاريخ الحقيقى، فإذا تحدثنا عن التصوف من وجهة النظر التاريخية وقلنا إن التصوف يصل فى تاريخ نشأته إلى بداية ظهور الإسلام لم نكن قد أخطأنا القول، ويبدو أن روح الزهد لم تظهر فقط عند بعض الصحابة (كأبى هريرة) بل وتبدو فى آيات القرآن أيضاً. على أى تقدير فمن الممكن أن نتحدث عن التصوف منذ نهاية القرن الهجرى الأول، كتيار خاص داخل الإسلام.

كان الحسن البصرى (من ٥٣ حتى ١١٠ هـ) واحداً من مشاهير الصوفية فى المرحلة الأولى للتصوف، وكان ابنا لأسير مسيحى أسره العرب وأحضروه إلى المدينة حيث اعتنق الإسلام بها، وكان الحسن البصرى مشهورا بجمع الحديث

---

(١) يدل هذا القول على اعتقاد المستشرقين بأن الإسلام هو ما أتى به محمد فقط. فى حين أن الإسلام دين الأنبياء جميعاً منذ آدم عليه السلام حتى محمد وإن الدين عند الله الإسلام.

النبوى وانتقد قادحاً وبشجاعة الخلفاء الأمويين، يزيد وعبد الملك والحجاج المهيب[1].

واشتهر الحسن البصرى بصفة خاصة بزهده الشديد، وكان قد جمع حوله عددا من الأتباع فى البصرة، ويرى أنه كان يروى دائماً حديثا عن أبى هريرة عن رسول الله ما معناه: "لو كنتم تعلمون ما أعلم لتركتم الضحك ولبكيتم كثيراً".

وقد راجت روح التشاؤم وإنكار كل شئ دنيوى بين المسلمين فى القرن الثانى الهجرى رواجاً شديداً، وبناء على هذا فقد ظهر الاتجاه لتمجيد الفقر كغاية المراد لمن يؤمن بنجاة الروح، حتى إن القبول الاختيارى للفقر ومبدأ الفرار من الدنيا عد واحداً من خصائص الصوفية الزاهدين فى المراحل الأولى للتصوف، ومن هنا أيضاً ظهر مبدأ التوكل. ومبدأ التوكل هو أن يؤمل الإنسان تأميلاً كاملاً فى الله، ولا يهتم بالرزق المقسوم، وكان أساس الزهاد السائلين (الذين سموا بعد ذلك باسم الفقراء أو الدراويش) أن يسألوا فقط رزق يوم بيوم، لأن إدخال المال أو المؤنة يعد أمراً مناقضا لمبدأ التوكل.

يقول جولد تسيهر: "والأمر الجدير بالملاحظة والتأمل فى أقوال الزهاد (الصوفية) أنها منقولة كلمة كلمة تقريباً من كلمات الإنجيل عن طيور الهواء التى لا تزرع ولا تجنى ولا تدخر المؤن فى المخازن ويرعاهم أبو السماء"[2] وهم يحتلون بهذا أهم مقام فى مبدأ التوكل ويجب على الصوفى أن يؤمن حياته إما بالعمل أو السؤال والاستجداء.

---

(١) لم يكن الحجاج خليفة أموياً ولكنه كان أحد الولاة وأشهرهم. فكان والى العراقيين العربى والعجمى لفترة طويلة حتى وافته المنية.

(٢) D.B. Macdonald Development of Muslim Theology 179-180.

ومنذ عصر الخليفة (الأموى) عبد الملك بن مروان أخذ الزهاد يرتدون الملابس الصوفية التى كانت فى بداية الأمر ثياب المعدمين والتائبين (جولد تسيهر دروس دربارة إسلام ص١٤٢) ومن هنا ظهر اصطلاح التصوف لسالكى طريق الزهد فى الإسلام، وكلمة صوفى (أى الشخص الذى يرتدى الصوف) للزهد، إلا أن هذه الكلمات أضحت اصطلاحا وعلما بعد ذلك، وإلا فإن غالبية العرب يطلقون هذه المفاهيم على كلمة زاهد.

ورغم اعتقاد مؤيدى وجهة النظر القائلة بأن التصوف كان معارضة آرية للإسلام، فإن التصوف تكون وظهر فى بيئة عربية (رغم أنه لم ينشأ فى البيئة العربية الأصلية أى الجزيرة العربية) إلا أنه ظهر فى سوريا والعراق ومصر.

وانتهت مراحل تطور الزهد إلى العرفان، أى الرغبة الصادقة الملحة وبذل الجهد لتحقيق الإتصال الفردى بالله والغوص فى بحر عشقه، ومن الجائز أن فكرة العشق الإلهى التى تجلت بصورة وقوة عجيبتين بين النساء لم تكن مصادفة محضة، فرابعة العدوية (متوفاة ١٣٥هـ) التى رأست مجمعاً من النساء الزاهدات المسلمات فى البصرة اشتهرت بقرض أشعار العشق التى تناجى بها الخالق، وينسب إليها بصفة خاصة قولها (إن نار العشق الإلهى تحرق القلب)، إلا أن هذا العشق قد ظهر أيضاً بين الرجال ووجد له أنصارا عديدين.

وفضلاً عن رابعة السالفة الذكر والتى يعظمها الصوفية كثيراً فمن الممكن أن تصادف أسماء مثل عائشة بنت الإمام جعفر الصادق (الإمام السادس للشيعة فى القرن الثانى الهجرى)، ونفيسة (بين القرنين الثانى والثالث الهجريين) وهى من الأسرة العلوية، واشتهرت بتبحرها فى علوم الشريعة، وفاطمة النيسابورية (٢٢٤ هـ)، وأسماء أخرى، ومن الجائز أن يعد الزهد والعرفان جزءاً من العناصر الأصلية للرؤية الصوفية.

وقد بالغ أكثر الفقهاء فى عداوتهم للزهد والعرفان ومخالفته، وانتشرت الروح المناهضة للزهد فى القرون الإسلامية الأولى على الخصوص بين أتباع الأمـويين والملتفين حول الأسرة الأموية.

وقد تحدث جولد تسيهر، ول. كائتانى، وآى. لا منسى عن الثروات الحيوانية التى تجمعت للعرب نتيجة مشاركتهم فى الجهاد فى سبيل الدين، ونجم عن الفتـوح الكبرى والمغانم الكثيرة من الحيوانات ظهور فكرة وجوب تبرئة جمـع الثـروة، وعدها أمراً مشروعاً من الناحية الأخلاقية، واعتبارها مكافأة على المشـاركة فـى الجهاد. وبديهى أن تجد فكرة جمع الثروة الدفاع والحماية فى بداية الأمر من قبـل أشراف العرب الذى تحولوا رويدا رويدا إلى طبقة من الإقطاعيين، ثم انتشرت بعد ذلك وسط العامة من المجاهدين الذين كان يحدوهم الأمل فى كسب الثـروة عـن طريق المغانم الحربية، وقد أبدى القرآن الكريم فى السورة الثامنة فكرة الحصـول على المغانم، وكان هذا سببا فى إذكاء الروح المناهضة للزهد، وقد رد المسـلمون الزهاد على هذا المسلك وقالوا إن الله لا يحب من يشارك فى الجهاد من أجل جيف الدنيا بل يحب من يجاهد من أجل الحياة الأخرى.

ويدلل المخالفون للزهد المناهضون له دائما بحديث النبى صـلى الله عليـه وسلم (لا رهبانية فى الإسلام)، ويرد الصوفية على ذلك بقولهم إن هـذا الحـديث متعلق بالرهبان المسيحيين، بينما ليس الصوفية فى واقع الأمر رهبانا، فالصوفية لا يستنكفون الزواج رغم مسلك الزهد الذى يسلكونه، ويأخذون بحظ من متع الحيـاة الدنيا، ولا يعتبر الصوفية الزواج وهو مقيد بالرغبة فى الإنجاب (لا من أجل خطر الشهوة) وتكوين الأسرة منافياً أو مناقضاً لأهداف حياتهم، ومن التقاليـد الراسـخة المعمول بها بين الصوفية الإقامة الدائمة فى التاكيا أو الزوايا (الخانقاه)، أو ممارسة

السير والسياحة والتجوال مما أوجب استنكاف الزواج[1] وبعد مـــدة راجـت بـين الصوفية عادة إيقاف الاتصال بالزوجات ومباشرتهم بعد إنجاب الطفل الأول، فقـد ورد أن الشيخ بهاء الدين محمد نقشبندى قد فعل هذا فى القرن الثامن الهجرى وهو مؤسس الطريقة النقشبندية الصوفية، فقد تزوج فى السابعة عشرة من عمره، إلا أنه بعد إنجاب الإبن الأول عاش مع زوجته كأخ لها دون أن يطلقها.

ويقول الغزالى إن الزواج بصفة عامة واجب على جميع المسلمين عدا مـن أوقف حياته لخدمة الله (الصوفى).

ورغم روح العداء المناهضة للزهد والتى سيطرت طوال القـرنين الثـانى والثالث الهجريين فى العالم الإسلامى فقد أحـرز التصـوف مزيـدا مـن التقـدم والانتشار، وقد ساعد على ذلك إلى حد ما توقف عمليات الفتح وما نتج عنـه مـن توقف سبل جمع الغنائم الحربية، وشدة اندفاع المجتمع نحو الإقطاع، وزيادة حـدة الصراع بين الطبقات، بينما كان الصوفية كعادتهم يذمون جمع الثروة وينبذون حياة الرفاهية، وكان هذا الاتجاه إلى حد ما انعكاسا لنبض الطبقات الدنيا من المجتمع.

وانتشر التصوف بين الطبقة الوسطى من الحرفيين من سكان المدن سـواء بين العرب أو بين الإيرانيين. وشهدت الفترة الممتدة من القـرن الثـانى والثالـث الهجريين وجود اثنين من الصوفية إيرانى الأصل، أولهما إبراهيم بن أدهم البلخـى (متوفى ١٦٠هـ) والثانى بشر الحافى وكان من أهل مدينة مرو (١٥٠-٢١٢هـ)، وإن كانت دائرة نفوذهما خارج إيران، فكان نشاط الأول فى سوريا بينما كان مجال نشاط الثانى فى بغداد، وبين أيدى البـاحثين قصـص عنهمـا مشـوبة بالمبالغـة والخرافة. على أية حال فقد انتشر التصوف فى إيران خلال القرنين الثالث والرابع

---

(١) ولكن نشاهد أحياناً بعض الشيوخ كانوا يعيشون مع أسرهم فى التكايا.

الهجريين، وكانت خراسان من المناطق الأساسية لذلك.

وبدأت مرحلة جديدة من مراحل التصوف منذ القرن الثالث الهجرى، وأخذت روح الزهد والعرفان التى سيطرت على المرحلة الأولى تجد سبيلها إلى الطرق المختلفة رويداً رويداً فى صورة التعاليم الاستنتاجية للمنطق الظاهرى (الصورى)، فظهرت طرق عديدة بمرور الوقت، وتلاشت وحدة التصوف، وأضحى مفهوم كلمة التصوف شاملاً لسائر التيارات العرفانية الباطنية المختلفة، أعم من السنى والمرتد التى كانت تتقارب فيما بينها حينا وتتباعد كثيراً حيناً آخر.

وقد جمع رينولد نيكلسون ثمانية وسبعين تعريفاً للتصوف من المصادر والمتون المختلفة التى ظهرت حتى القرن الخامس الهجرى، وهذا دليل على ما كان سائداً من تباعد واختلاف بين الطرق الصوفية المذكورة. ولم تدرس الطرق الصوفية الدراسة الواجبة حتى الآن، كما لم تقسم إلى طبقات كما يجدر، وإن كان من الممكن إيجاد تصور شامل لطبقاتهم، فيمكن القول عن بعض الصوفية (مثل بشر الحافى والمحاسبى المتوفى ٢٤٣هـ) بأن زهدهم كان أعلى دون شك عن تصوفهم، وأنهما لم يحيدا قيد أنملة عن جادة أهل السنة.

أما فيما يتعلق ببعضهم الآخر فقد كانوا صوفية فى المقام الأول، ولكن معتدلين (يعتقدون بالتوحيد لا وحدة الوجود) وهؤلاء لم يحيدوا خطوة عن حدود المذهب السنى الإسلامى أيضاً، مثل معروف الكرخى (ت ٢٠٠هـ)، وتلميذه السرى السقطى (ت حوالى ٢٥٧هـ، وابن أخيه المعروف بالجنيد وكان إيرانيا من أهل نهاوند، توفى فى بغداد سنة ٢٩٨، والجنيد تلميذ باسم رويم المتوفى سنة ٣٠٤ هـ، وتلميذ آخر باسم الشبلى (متوفى ٢٣٥هـ)، ومحمد الصدفى. (متوفى ٢٦٦هـ).

هؤلاء قد أوجبوا ضرورة مراعاة أصول الشريعة الإسلامية مراعاة تامة،

وضرورة التقيد التام بالعبادات بفعل أوامرها وتجنب نواهيها، ولكنهم كانوا يريدون وحسب أن يبثوا روحا جديدة تغير صورة الدين من صـورة الطاعـة والانقيـاد المحض لله إلى دين قلبى يحب الله، أى يغيرون الدين إلى عمل قلبى فقط بدلاً مـن صورة الطقوس الجامدة التى تؤدى بأعضاء البدن كما يقولون، وكـان ذو النـون المصرى قبطياً أنوبيا ولد بمصر (حوالى ٢٤٦هـ) توفى بهـا، وكـان شخصـاً غامضاً فى كثير من المناحى، فقد نحا بعد فترة منحى مغايراً لهـم، كـان عارفـاً بمبادئ المدرسة اليونانية السكندرية المتأخرة، كما كان عالماً بالكيميـاء والعلـوم الدخيلة، ويروى فى نفس الوقت أنه حين أحضر (ذو النون) إلى محكمة المتوكـل إعترفوا به كواحد من أتباع المذهب السنى.

ويعد ذو النون أول شخص عرف كلمة الحال (الصـوفى)، كمـا ورد فـى روايات الصوفية أنه أسهم إسهاماً كبيراً فى تبديل التصوف إلى التعـاليم الفلسـفية الاستنتاجية، وكانت أفكاره ومبادئه منقولة فقط فى مؤلفات المؤلفين التـاليين لـه (جامى فى القرن التاسع الهجرى وآخرون)[١]. ويعتبر بعض المستشـرقين (إدوارد براون ونيكلسون) ذا النون المصرى العامل المـؤثر فـى نفـاذ تعـاليم الفلسـفة الأفلاطونية المحدثة ووحدة الوجود إلى التصوف، وإن كان قبول هذا الرأى موضع شك وتردد.

ولم ينكر فريق آخر من الصوفية – بطريقة مباشرة – الشريعة الإسـلامية، فلم يصرحوا بإهمال العبادات وطقوسها، كما أنهم لم يتحدثوا عن ضرورة مراعاتها بالنسبة للصوفية المؤمنين بإمكانية الاتصال إلى الله، ولم يقبل هـذا الفريـق مـن الصوفية أهمية مراعاة الطقوس الظاهرية للدين عامـة سـواء ديـن الإسـلام أو

---

(١) بروكلمان تاريخ الأدب العربى، جـ١، ص ١٩٨-١٩٩ – المـتن الألمـانى، لمزيـد مـن المعلومات عن مؤلفات ذى النون.

المسيحية أو اليهودية أو غير ذلك، وكانوا يعتقدون أن الشكل الظاهرى للدين هـو الهام فحسب لمن لم يقطعوا بعد مراحل العرفان. ومن بين صـوفية هـذا الفريـق المشهورين أبو يزيد البسطامى (أبو يزيد طيفور بـن عيسـى الملقـب بسـلطان العارفين) وكان إيرانيا من أهل بسطام، وتوفى بها حوالى (٢٦٢هـ)، وقد أحـرز مقام الصدارة بين هذا الفريق، وقد شرح أتباعه فيما بعد مبادئه وأفكاره فى مؤلفاتهم الصوفية.

القشيرى وجلابى الهجويرى فى القرن الخامس الهجرى، الغزالـى، أوائـل القرن السادس، وفريد الدين العطار فى القرن السـادس وأوائـل القـرن السـابع الهجرى، وجامى فى القرن التاسع الهجرى، وأوجدوا فى عالم التصوف فى إيران طريقة خاصة تعرف بالطيفورية.

ويحظى أبو المغيث حسين بن منصور الملقب بالحلاج (هذا اللقـب يوضـح حرفته الأولى) قبولاً وحباً كبيرين بين الصوفية، وكان من أهل فارس وحفيداً لرجل زرادشتى، وكان تلميذا للجنيد، اتهمه المعتزلة بالردة ولعنة أهل السـنة والشـيعة الإمامية. وسجن مرتين من قبل العباسيين، ثم أعلنت ردته رسمياً فى نهاية الأمـر عام (٣١٠هـ) وأنزلو به أشد العقاب والتنكيل وأعدم فى بغداد صلبا[1]، كما أعدم فى بغداد (٣٢٤هـ) أحد رجال جماعة الصوفية تلك البارزين بعد اتهامـه بـالردة وهو الشلمغانى.

وقد راجت بين هذا الفريق من الصوفية من ناحية أعمال الزهد الصوفية فى صورة الذكر بمعناه الإصطلاحى (أى الدعاء الخالص الذى يقال فـى تعظـيم الله) الذى يرددونه بكلمات معينة فى حلقة أو مكان معين بصوت عال أو منخفض، كما راجت بين صفوفه من ناحية أخرى عناصر وأفكار فلسفية مقتبسة من الأفلاطونية

---

(١) يذكر السملى فى كتابه طبقات الصوفية أنه قتل يوم الثلاثاء لست بيقين من ذى الحجة سـنة تسع وثلاثمائة (ص٧٤). وكذلك ماسينيون فى كتابه عن الحلاج.

المحدثة (نقلا عن النقلة الآخرين الذين مزجوا الفلسفة الأفلاطونية المحدثة بــالروح المسيحية).

وقد مال هذا الفريق من الصوفية إلى الأخذ بمبدأ وحــدة الوجــود بصــورة متفاوتة. وكانوا يدركونه بالصورة العرفانية التى لم تتضح حتى الآن فــى تعــاليم مدونة منتظمة وكاملة.

وتذكر المؤلفات الصوفية أنهم (أى الصوفية) يعتقدون أن أبا يزيد البسطامى أول من دون أهم أفكار التصوف أى الفناء. أى وصول الصوفى إلى حالة (الكمال) أى يقتل (الصوفى) إرادته ورغباته الدنيوية وصفاته البشرية فى داخلــه، وبهــذه الوسيلة يتحرر من إدراك عالم المحسوسات ويصل إلى الكمال العرفانى ويصــبح جديراً بالاتصال بالله والإرتباط بالواحد الأحد.

وقد أدرك الصوفية معنى الفناء بعد ذلك بمفاهيم مختلفة، وعلى أية حال فمن الممكن أن نشير إلى مفهومين أساسيين للفناء الأول للفناء المبنــى علــى التوحيــد والآخر الفناء المبنى على وحدة الوجود.

وسنتحدث الآن عن هذين المفهومين ومصادر كل منهما بصــورة مــوجزة. أصبح إقليم خراسان فى القرنين الرابع والخامس الهجريين واحداً من أكبر مراكــز التصوف، ففى هذا الإقليم كان تلاميذ أبى يزيد البسطامى يدعون للوصول "للحــال" بفعالية كبيرة، ويبلغون بسكر العشق الإلهى، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كان تلاميذ الشيخ الجنيد البغدادى يعتبرون مقام الحال والسكر خطراً علــى الصــوفى، وكانوا (أى تلاميذ الجنيد) يعتقدون أن الطريق الصحيح للصوفى هو حالة الصــحو والوعى والذكر الخفى الواعى، لأن السكر أو الحال يخلق للنفس طــورا صــناعيا فيحسب الإنسان خيالاته واقعاً ويظن نفسه قد اتصل بالله.

كما انتشرت فى خراسان طريقة صوفية أخرى ثبتت أقدامها فى هذا الإقلــيم هى الطريقة الملامتية (مشتقة من الفعل لام بمعنى اللوم والتأنيب)، وقد اعتقد أتباع

هذه الطريقة[1] أن نجاة الروح وخلاص الصوفى وتخلصه من العلائق أكبر الأخطار التى تهدده، ويكمن هذا الخطر فيما قد يصيب الصوفى من غرور بنفسه ورضاً عنها لما حققه ويحققه من توفيق فى الزهد والعرفان، فلكى يتجنب الصوفى هذا الخطر ويبتعد عما يكيله الآخرون له من مدح وثناء، يصبح من المحتم عليه أن يخفى ما يحرزه من توفيق فى طريقة الزهد والعرفان، فإنه يجتهد فى أن يظهر نفسه فى وضع أسوأ مما هو عليه، حتى يكون سلوكه هذا سببا فى إثارة لوم الآخرين له وقدحهم فيه.

ويتضح هذا السلوك الفعلى غالباً فى صورة التسامح واللامبالة وعدم العناية بالآداب والقواعد المرعية فى التعامل مع الآخرين، بل ويتجاوز ذلك ويتسم بالبلاغة والوقاحة فى تعاملة معهم، وكان الصوفية – أو دراويش الخانقاهات – من هذه الزمرة والجماعة، ويذكرون بالفلاسفة الوقحاء فى العصور القديمة وبلهاء المسيحيين، واشتهر فى خراسان فى القرن الخامس الهجرى مؤلفون يدونون الكتب فى المعتقدات الصوفية وهم على النحو التالى:

أبو القاسم القشيرى (المتوفى فى عام ٤٦٥هـ) وكتب الرسالة القشيرية باللغة العربية، وعبد الملك الجوينى (إمام الحرمين والمتوفى ٤٧٨هـ)، وأبو الحسن على ابن عثمان الجلابى الهجويرى[2] وهو مؤلف كتاب جامع شهير فى التصوف هو كشف المحجوب وقد كتبه باللغة الفارسية[3]، ويجلى الهجويرى فى هذا الكتاب ما هو خفى غامض كما يشرح فيه الأفكار الأساسية للتصوف المعتدل متمشياً مع

---

(١) ظهرت هذه الطريقة فى العراق بين تلاميذ الجنيد، ولكنها كانت أكثر انتشارا ورواجاً فى خراسان ومنها امتدت إلى آسيا الوسطى.

(٢) تاريخ ولادته ووفاته غير معروف.

(٣) نقل هذا الكتاب إلى العربية الدكتورة إسعاد قنديل، "المترجم العربى" الدكتور إبراهيم الدسوقى شتا، ونشراه بالقاهرة (١٩٧٤-١٩٧٦م) كل على حدة.

طريقة الجنيد، كما يزود بمعلومات غير مباشرة عن طـــرق الصـــوفية المختلفـــة وشيوخها البارزين فى كل من سوريا وأذربايجان وإيران وآسيا الوســـطى، كمـــا أنجبت خراسان أيضاً أكبر علماء الإلهيات السنة ومؤسس طريقة صوفية خاصة به هو الإمام أبو حامد محمد الغزالى.

وكثر عدد الصوفية السائلين فى الفترة الممتدة من القرن الثانى حتى القـــرن الرابع الهجرى، فى مقابل الصوفية المعتكفين الذين سلكوا مسلك الزهد والعرفـــان، آخذين أنفسهم بالرياضة والمجاهدة والمراقبة، وإن لم يكفوا أيديهم فى نفس الوقـــت عن ممارسة أعمالهم ومشاغلهم الدائمة (الصناعة والتجارة وغير ذلك).

هؤلاء (أى الدراويش السائلون) هم الذين يطلق عليهم منذ ذلك الحين وحتى عصرنا الحالى اسم الفقراء أو الدراويش (درويش لفـــظ فارســـى بمعنـــى فقيـــر) ويطلقونه على السائل الذى لا يملك شيئاً خاصاً به، ويقبع بجوار المنزل أو يعـــيش فى الخانقاه أو زوايا الدراويش، ويطلقون عليه لقب درويش بمعناه الخاص والمحدد (أى الزاهد والعارف). ولكن كلمات درويش وفقير تستخدم بمعنى أوســـع لمفهـــوم الكلمة المرادفة وهى كلمة صوفى، وكان كثير من الدراويش يعيشون بصورة دائمة أو مؤقتة فى منزل مشترك للفقراء[١]، ولهذه الأماكن أسماء مختلفة مثـــل خانقـــاه (كلمة فارسية)، وزاوية، وتكية، وملاذ، ورباط.

وقد دون دستور الإرشاد الروحى فى خانقاهات الدراويش، وكـــان الشـــباب يخضع لرئاسة الشيخ الذى يترأس الخانقاه عادة، ويسمى الشيخ أو ال (بير) وهـــى كلمة فارسية) والشيخ هو مرشد المريدين.

ويجب على المريد أن يقطع الطريق الطويل للزهد والفكر والمشاهدة تحـــت

---

(١) ويسمى هذا المنزل باسم الصومعة أحياناً.

إرشاد المرشد وهدايته حتى يبلغ الكمال فى الطريقة، ويقبل المريد عضوا بجماعة الدراويش بعد تعرضه لسلسلة قاسية من الاختبارات والمحن قد تطـول مـدتها أو تقصر[1].

وعندئذ يلبس الشيخ المريد الخرقة، ويجب عليه أن يظل مرتديا لها طـوال حياته، وبعد أن يحصل الدرويش على الخرقة يحصل كذلك على حجرة فى الزاوية أو التكية، ويظل على علاقة باقية متصلة بشيخه ومريده طوال حياته، يمحو المريد إرادته ويصبح مطيعاً طاعة كاملة لشيخه ومرشده، ويعتبره أمام نفسـه خليفـة لله، ويعترف المريدون أمام شيخهم بالذنوب التى اقترفوها ويعلنون التوبة عنها، ويـتم ذلك بصورة منتظمة.

ويعتبر الغزالى التوبة باب طريق العرفان، وكان يعتقد أن التوبـة يجـب ألا تنقطع لأن العصمة الكاملة للإنسان مستحيلة، فكان يوصى مريديه دائماً بأن يسـجلوا ذنوبهم فى الجريدة كل يوم، ويعترفوا بذنوبهم كل يوم فى حضرة الشـيخ، ويقرنـوا التوبة دائما بالمراقبة والمحاسبة (التمارين الروحية: الامتحان والتجربة الوجدانيـة) والتأمل وكتمان السر والتضرع الخفى والخلوة، ويمكن أن نقف علـى كيفيـة هـذه التمارين أو الرياضة الروحية أو المراقبة الذاتية من شرح حياة شيخ صوفية خراسان المشهورين أى أبى سعيد فضل الله بن أبى الخير المهنوى (٣٧٦-٤٤١هـ).

---

(١) تطول مدة الاختبار فى الطريقة المولوية التى أسسها جلال الدين الرومى إلى ألف يوم وحين يمضى المريد منها أربعين يوما سائسا لخيول الخانقاه وأربعين أخرى فى تنظيف المراحيض ودورات المياه والمزابل وأربعين ثالثة فى رش المياه وإزالتها وأربعين رابعة فى كنس فنـاء الخانقاه وأربعين خامسة فى جمع الحطب وأربعين سادسة فى الطبخ، والهدف من ممارسـات الأعمال الوضيعة: تحطيم غرور المريد، واختبار مدى طاعته، وخضوعه واستعداده، وتلبية أوامر الشيخ، والخدمة فى الخانقاه.

وكان أبو سعيد حينما كان مريداً شاباً يعيش فى تكية شيخه أبى الفضل حسن يروى أبو سعيد قوله: "صاحبته سبع سنين وهو يقول: الله الله الله. وفى كل مرة إذا غشينى النعاس أو الغفلة البشرية كان ينطلق عبد أسود بحربة نارية أمام محرابنا يصيح قائلاً ياأبا سعيد قل الله، **وكنا نرتعد هولا فلا تعترينى غفلة أو نعاس**".

وكان الذكر والدعاء الخفى هو أن يوصد المريد باب حجرته أمامه ويغطى رأسه ويكرر كلمة (الله) أو (هو) أو إحدى صفات الله أو (لا إله إلا الله)، ويركز كل اهتمامه فى هذه الأقوال حتى لا يحس اللسان أو الشفاه بأى صوت آخر، وتملأ الكلمة شغاف قلبه، وكانوا يعتقدون أن اسم الله نتيجة هذا التمرين سيظل محفوراً فى ذهن الصوفى إلى الأبد.

ويعتبر الصوفى أن ذكر الله على هذه الصورة تنفيذ لما ورد فى القرآن الكريم: (قل الله)[1] و (يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً وسبحوه بكرة وأصيلاً)[2] والذكر نوعان: أحدهما الذكر الجلى والثانى الذكر الخفى.

ويذكر الغزالى أن الذكر الجلى كان مقرونا بالغناء والموسيقى والسماع، ويسمى هذا الذكر اصطلاحاً باسم غناء أو حداء الدراويش، وكانوا يؤدونه فى الخانقاه، ويوضح كيفية ذلك بقوله: إن جميع أفراد الجماعة تجتمع فى صفوف دائرية دون حضور الغرباء والمريدين الجدد الذين قد يتسبب وجودهم فى زلزلة حالة الذاكرين الروحية، ويستقر المنشد فى مركز الدائرة ويبدأ، فى الغناء بأوزان متفاوتة وتصاحب الأغانى نغمات الآلات الموسيقية الصاخبة مثل الدف والطنبور والناى وغيرها، وكما تقول الآية الكريمة "وما قدروا الله حق قدره، إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شئ قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نوراً وهدى للناس،

---

(١) سورة ٦ (الأنعام)، أية ٩١.

(٢) سورة ٣٣ (الأحزاب)، أية ٤١-٤٢.

تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا أبائكم قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون".

المستمعون يجلسون مطرقى الرؤوس دون حراك ويبذلون قصارى جهدهم لعدم التقاط أنفاس طويلة، ويتجنبون قدر المستطاع إحداث أية حركة تخل بتركيز حواس المجاورين لهم وأذهانهم، وينتظرون ظهور الحال، وفجأة يظهر (الحال) على أحد الإخوان فيصبح ويصفق ويرقص فيتأسى الحاضرون بالمجلس بحركاته إلى أن يتوقف (الحال).

وتؤثر الأشعار الغنائية العرفانية المصاحبة بالآلات الموسيقية وما تبثه من ألحان عذبة فى روح الصوفى فتهيجه وتثيره، ويقال لهذه الحالة "حالة الحال" التى تعنى اصطلاحاً السرور والشغف العرفانى وجرت بين الصوفية بطرقهم المتعددة مباحثات حامية الوطيس حول هذا التساؤل: هلى الذكر الخفى يجوز فقط فى الصمت مع تركيز الحواس ؟ أم أن الذكر الجلى المصاحب بالغناء والموسيقى (السماع والرقص والحال) جائز أيضا ؟

وزاد عدد تكايا الدراويش زيادة سريعة، فوجد فى القرنين الرابع والخامس الهجريين فى خراسان أكثر من مائتى تكية وزاوية، ورأى الجلابى فى خراسان وحدها ما يقرب من ثلاثمائة من الصوفية البارزين وهم رجال الله جند خراسان، واعتقد (الجلابى) أن "من يمن طالع خراسان أن تشرق بها شمس العشق العرفانى، وقد استقرت فى خراسان بخاصة تكايا الشيخ المشهور أبى سعيد فضل الله المهنوى والشيخ أبى الحسن الخرقانى، وبالإضافة إلى الدراويش المقيمين بصورة دائمة أو مؤقتة فى الزوايا فقد اختار كثير من الدراويش السائلين الإقامة فى تلك الأمكنة فى موسم الشتاء فقط.

وبعث الشيخ السرى السقطى خطابا للصوفية مؤداه أن جاء الربيع واكتست

الأشجار بالأوراق، فيجب عليكم أن تسيحوا فى الدنيا، وكان الدراويش المتجولون والقابعون فى المنازل يطلبون الصدقات ويعتبرون هذا العمل مشروعاً لازما ومقيداً لنمو روح الجماعة وسموها (لأنهم يتعين عليهم أن يقتلوا الغرور والأنانية فى النفس بشرط أن يسألوا فقط ما يقيم لودهم وحاجتهم فى اليوم الواحد، ولكن كان للمشرف على أمور المعيشة فى الخانقاه الحق فى أن يطلب الصدقات التى تؤمن الزاد ولوازم المعيشة ووسائل التدفئة فى المستقبل للدراويش الذين يعيشون فى ذلك المنزل المشترك للصوفية.

وراجت فى تكايا الدراويش كما كان الحال فى صوامع المسيحيين والبوذيين فكرة النفور والابتعاد عن الجسد وكل ما هو جسمانى والرياضة الاختبارية.

روى أن بايزيد البسطامى خاطب نفسه بقوله: "لا يا جسدى (قفصى) حذار من هذه الرذائل والمساوئ أيها الجسد القمئ؛ لقد انقضى ثلاثون عاماً ولم تتطهر وغدا ستقف أمام الطاهر (الله)". وكان الشيخ أبو الحسن الخرقانى يعلم مريديه بقوله: "اجتهدوا أن تمكثوا جياعاً أياماً، وليمكث ورود (طعام) يوم لديك ثلاثة أيام، وليبق ما عندك لثلاثة أيام كافياً أربعة أيام ولتزد ذلك إلى أربعين يوماً أو إلى عام، عندئذ سيظهر شئ".

وكان هذا الشيخ يقول حين يقبل الليل وينام الخلق فلتقيد هذا الجسد بالأغلال وتدثره بخرق الجلد لعل الله يترفق بهذا الجسد، ويقول: عبدى ماذا تريد من هذا الجسد ؟ فقل: أريدك ياربى، فيقول: عبدى فلتكف عن هذا العجز فأنا منك.

وكانت العقيدة المشتركة لجميع الدراويش هى التصوف بجميع طرقهم، وكان الشيخ أبو الحسن الخرقانى يجيب إذا سئل عن الدروشة بقوله: إنها بحر ينبع من ثلاثة منابع الأول العفة والثانى السخاء والثالث عدم الاحتياج لخلق الله عز وجل. مفهوم (عدم الاحتياج لخلق الله) يعنى من وجهة نظرهم أن الصوفى لا ينبغى له أن

يربط نفسه بأحد من بنى آدم قط لأن قلبه يجب أن يعمر بعشق واحد هـو عشـق الخالق الحبيب الأوحد أى الله عز وجل. ويجب أن يكون الصوفى سخياً مع خلـق الله.

ولم يكن مفهوم العفة قاصراً على الزهد والفقر وحدهما بل كان يعنى التخلى عن إرادة الشخص وذاته كذلك. كان الشيخ بايزيد البسطامى يـدعو الله متضـرعاً بقوله: إلهى لمح وجودى فإلى متى يظل الأنا بينك وبينى ؟ فالزهد لم يكـن هـدفاً مقصوداً لذاته، بل كان يعد وسيلة لتطهير النفس من التعلـق بـدنيا المحسوسـات وتصفيتها وترك رغبات النفس وترك عشق الأنا، فتكون نتيجة ذلك الحتمية إعـداد النفس للوصول إلى حالة (الحال) والوصول إلى لحظات اللذة باتصـال الصـوفى بالخالق. وفى نفس الوقت اعتقد الصوفية فى أن إمكان إدراك الحال ليس مرتبطـاً بمساعى الصوفى وتضحياته الروحية فقط بل يرتبط أيضاً بإرادة الله أكثر مـن أى شئ، ولا يجب أن ينتظر الصوفى جزاء فى الآخرة، إذ يجـب أن يكـون عشـقه للحبيب بعيداً عن الهوى والغرض.

يقول الشيخ أبو الحسن الخرقانى: إلهى إن الخلق يشكرونك على نعمك، وإنى أشكرك أنت فالنعمة أنت. قال الشيخ: فاجأنى الله فى قلبى سائلا عبدى ماذا يجـب لك ؟ فقلت: راجيا رب أريد أن تجعلنى لك ولا أطلب ما سواك.

وتسمى المراحل المختلفة لبلوغ الكمال الروحى عند طرق الصوفية المختلفة باسم المقامات، ويختلف عدد هذه المقامات وأسماؤها فى طرق التصوف المتباينة، وغالباً يذكرون أربع مراحل أو مقامات كالتالى:

١. الشريعة أو القانون أى الحياة حسبما تقتضى الأحكام والموازين الثابتة، وهـى واجبة ومشتركة عند جميع المسلمين. وهذه المرحلة أو المقام فى نظر الصوفية واجب تداركه فقط لخطو الخطوة الأولى فى طريق العرفان.

٢. الطريقة (العرفان) وهى عبارة عن الفقر الاختيارى وإغماض العين عن الأغراض والمطامع النفسية وترك هذه الدنيا وترك إرادة الذات، ويجب على الصوفى أن يختار شيخاً ومرشداً له يطيعه طاعة تامة ويخضع لإشرافه وإرشاده، ويسلك سبيل الزهد والحياة الروحية فى الخانقاه أو التكية تحت هدايته.

٣. المعرفة العرفانية، وفى هذه المرحلة أو المقام يتخلى الصوفى عن ميوله الحسية والنفسية، وأن يكون مستعداً لبعض عوامل الحال والارتباط أو الوصال المؤقت بالإله الواحد، ويستطيع الصوفى فى هذا المقام أن يكون مرشداً ومربياً للمريدين بإجازة من شيخه.

٤. الحقيقة كما يقول كافة الصوفية مرحلة لا يصل إليها إلا عدد معدود من الصوفية، فإذا ما حدثت وأدركها الصوفى، ظهرت للصوفى الرابطة الدائمة والقرب من الحق المطلق أى الله. وللوصول إلى هذا المقام يجب أن يستخلص الشخص تخلصاً تاماً من تأثيرات عالم المحسوسات، ويصل إلى حالة الفناء.

ويحصى فريد الدين العطار سبعة مقامات لطريق العرفان بينما يذكر الغزالى تسعة مقامات لهذا الطريق.

وظهرت فكرة الفناء فى المتون الصوفية منذ النصف الثانى من القرن الحادى عشر الميلادى (الخامس الهجرى)، واعتقد فريق من المستشرقين الباحثين فى الإسلام (بخاصة جولد تسيهر ونيكلسون) أن الفناء صورة مغايرة للنيرفانا البوذية (يعتقد كارادوفو أن منشأ فكرة الفناء يرجع إلى التصوف المسيحى الشرقى)، ولكن بصرف النظر عن أن المؤلفين الصوفية فى تلك المراحل لم يكن لديهم معرفة واسعة بالفلسفة الهندية بعامة وبمذهب بوذا بخاصة، فإن التشابه بين النيرفانا وحالة الفناء تشابه سطحى.

والواقع أنه ليس هناك وجه تشابه بين الفناء والنيرفانا فالفناء مرتبط بفكـرة الاتصال الإلهى (أعم من أفكار أهل التوحيد أو أتبـاع فكـرة الوجـود) بـالروح الإنسانية ارتباطاً لا يقبل الانفصام، فى حين أن فكرة الإله الخالق أو صدور عـالم الكائنات والإنسان عن الله، وعودة الروح واتصالها بالإله بعيد عن البوذية وغريب عنها تماماً، والتصوف بدوره غريب عن مبدأ التناسخ والنيرفانـا، ولا يمكـن أن نستنبط أيا من التوحيد أو وحدة الوجود أو فكرة الفناء من مذهب بوذا.

ورغم أن فكرة الفناء ذات مفاهيم متفاوتة فى طرق الصوفية المختلفة، إلا أنه من الممكن أن نشير إلى مفهومين أساسين لها: الأول مفهوم التوحيد عند المعتدلين من الصوفية، والثانى مفهوم وحدة الوجود الذى ينادى به الغلاة منهم.

وكلمة الفناء من وجهة النظر الأولى تعنى الحالة التى تتخلى فيها الروح عن الاتسعداد لإدراك عالم المحسوسات، وبناء على ذلك يمكن أن تدرك الله وترتبط به.

إن الروح فى هذه الحالة تتخلى عن صفاتها أى تفقد الوجود التجريبى ولكنها تحتفظ بجوهرها ولا تفقد شخصيتها.

ولا يعنى الاتصال بالله الامتزاج بوجود البـارئ تعـالى، لأن ذا الطبيعـة البشرية لا يستطيع أن يتبدل إلى الطبيعة الإلهية، أما من يعتقدون بوحدة الوجـود فإنهم يرون أن الأرواح البشرية لا تتصل بالله عن طريق وجودها التجريبى بل عن طريق جوهرها فتصبح إلهية، ولهذا السبب فإن تحـرر الـروح التـدريجى مـن التأثيرات التجريبية والوجود الحسى – وعدم اشتغال الروح بالعـالم كمـا يقـول الصوفية – ونفى الأنا التجريبية وإرادتها لابد وأن تصل بالمتصـوف إلـى حالـة الفناء، بمعنى الحلول الكامل للروح والشخصية فى الإله الذى هـو (أنـا) العـالم والامتزاج فيها. وبناء على هذا فرأى القائلين بوحدة الوجود والغلاة من الصـوفية عن الله أنه جوهر كلى قابل للمعرفة.

وقد أظهرت فكرة الاتصال بالله وإدراكه فى حالة الحال مبدأ الإشراق، وقد دون هذا المبدأ فريق من الفلاسفة الإشراقيين، من بينهم الشيخ يحيى السهروردى الذى أدين بالردة وحكم عليه بالإعدام (٥٨٧هـ) (ولقب لهذا بالمقتول).

والمظهر الروحى أو النفسى الذى درسه ل. ماسينيون وأسماه الشطح مرتبط بمبدأ الحال والإشراق، لأنه حين يدرك الصوفى مقام الحال ويعتقد معرفة ذاته كمن فنى فى حبيبه (الله) يؤدى وظيفته ويتحدث حديثه، ومن ذلك مثلاً ما يروى عن الشيخ بايزيد البسطامى حين كان يجيب على من يسألونه (أفى البيت أم لا ؟) كان يقول: ليس هناك أحد غير الله تحت هذا السقف. واتهم الحلاج الذى تحدثنا عنه مرارا فيما سبق بأنه كان يقول وهو فى حالة الحال (أنا الحق)، ولذا أعدم وكانت هذه الكلمات تعنى فى نظر أهل السنة المسلمين أن الإنسان يعتبر أنه هو الله، وهذا يعد كفراً. لكن غلاة الصوفية لم يعدوا كلمات الحلاج سوى تعبير عن حالة الشطح، ولذا يعظمونه ويعتبرونه شهيداً ومن كبار أولياء الله.

وعلى أية حال يجب أن يكون واضحا أن الاتجاه إلى فكرة الإيمان بوحدة الوجود قد ظهر منذ نهاية القرن السادس الهجرى فقط، وتجلت هذه الفكرة فى أفكار الصوفية الراغبين فيها، ولم تكن فلسفة وحدة الوجود فى التصوف قد ظهرت حتى ذلك الوقت، ولم تظهر تلك الفلسفة عند محيى الدين بن عربى.

فإذا قبلنا الرأى القائل بأن المعتقدات الصوفية تنجم عن أوضاع اجتماعية وتاريخية وعن التكامل الطبيعى للأفكار الدينية فى المجتمع الإقطاعى، عندئذ نستطيع أن نسأل ما هى المقامات الصوفية من حال وشطح وفناء ؟ وأى معنى تحتويه ؟ أننا هنا سنهتم بالبحث فى المظاهر النفسية. إن الذكر والسماع أى الغناء والموسيقى يثير فى الصوفية شعوراً غير طبيعى، أما الحال فيكون مواكباً بأوهام سمعية.

وكان الغزالى يسمى هذه الحالات والأوهام السمعية "الخطف"، ويعتبر ذلك لغة الموجودات غير الحية، تصل أصواتها أذن العارف وهو لا يرى من أين تأتى هذه الأصوات، ويقارن و.ب. ماكدونالد حالة الخطف بإبليس سقراط الذى كان نيراءى له فى حالة الشفافية، ومن المحتمل أن يكون هذا ما يسمى اصطلاحاً باسم الوهم الكاذب. كانت هذه الحالة محل بحث - لأول مرة - من قبل و.خ. خانديسكى العالم والطبيب النفسى الروسى، فقال: إن هذا يعنى أن الشخص الواهم يستمع إلى أصوات داخلية، ويرى بالبصيرة (الشهود) صوراً وهمية وغير ذلك.

ويعتبر الغزالى الرؤية التجريبية فى حالة الحال ضوءاً ساطعاً فى غاية الوضوح، ويقارنه بوميض البرق ونور القمر إذا كان بدراً وإشعاع السيف المصقول الذى يغشى الأبصار، ولا يجب أن يتصور مطلقاً أن جميع الصوفية كانوا مرضى بالأمراض العصبية، إلا أن السماع أى الغناء والموسيقى والضرب على الآلات والأنغام الصاخبة فى حلقات المتشنجين لابد وأن يؤثر فى أكثر الناس اعتدالاً وتأثيراً شديداً، ويثير قوى التصور العقلية والعملية ويقويها، وإنه يمكن تلقين وتعليم المراتب المرتبطة بذلك، أى حالات الحال والتصورات وحالات الشغف والهيجان عن طريق التربية الخاصة واتباع أسلوب حياة الزهاد.

واحتلت درجة تمجيد الفقر مقاماً هاماً (بمثابة كفاية المراد للصوفى) فى طرق التصوف المختلفة، ويعتبر كثير من الصوفية الفقر أقصى ما يمكن الوصول إليه لنجاة الروح، مثلهم مثل الصوفية المسيحيين الفرنسيسكان (فى القرن الثالث عشر الميلادى)، فحقروا المال كمصدر لجميع الآثام والأنانية، واعتبروه حائلاً دون نجاة الروح.

ولمعرفة وجهة نظرهم هذه فإن حالة تصوف فريد الدين العطار (المقتول فى

٦٢٨هـ) الشاعر الشهير الإيرانى القائل بوحدة الوجود[١] تحتل أهمية خاصة وتبقى هذه الحكاية كأسطورة إلا أنها توضح بجلاء روح الاعتراض غير الجدى للصوفية بإدانتهم للمال وتحقيرهم له. كان العطار يمتلك فى شبابه محل عطارة فى شـادباخ القريبة من نيسابور، وذات يوم كان جالساً أمام دكانه وأمامه غلمـان متمنطقـون بنطاق جلدى، وعلى حين بغتة وصل باب دكانه مجنون وأخذ يمعن النظـر إلـى الدكان وصاح صيحة وعيناه مغرورقة بالدموع، فقال الشيخ للدرويش: ماذا ترى ؟ من الصلاح أن تمضى مسرعاً. فقال المجنون: أيها السيد إنى فقير، ولا أملك شيئاً

---

(١) خلاصة نظرية وحدة الوجود عند القائلين بها من الصوفية هى أن الوجود القـائم بذاتـه واحد لا أكثر وأن هذا الوجود الواحد القائم بذاته هو الله تعالى أو الوجود المطلق، وهـو وجود واجب وقديم وأزلى، منزه عن الشكل والحد والحصر. وعن كافة قيـود الأسـماء والصفات والماهيات المحسوسة والمعقولة، بل هو كما يقولون مطلـق حتـى مـن قيـد الإطلاق. ويسمى هذا الوجود، وهو فى هذه المرتبة أو هـذه الحضـرة المجـردة مـن التعينات، بأسماء كثيرة منها الغيب المطلق.

- وعالم اللا يقين، وعالم اللاهوت والعلماء المطلق، والوجود المحض، وأم الكتـاب، وغيـب الغيوب، والأزل، والقدم. ولكن الإسم الاصطلاحى الأشهر الذى يطلق على هذه المرتبة هو مرتبة الأحدية، وهى مرتبة كنه الذات وحقيقتها، وهى مرتبة لا يعلمها إلا الله.
- ولهذا الموجود المحض من حيث التعينات والتنزلات مراتب كثيرة جعلها بعـض الصـوفية طمساً، وجعلها بعضهم سبعاً، ووصل بها الشيخ عبد الكريم الجيلى فى كتابه الإنسان الكامل إلى أربعين مرتبة، وهذه المراتب على الاختلاف فى عددها متفقة كلها فى المرتبة الأولـى، وهى مرتبة اللا يقين، وفى المرتبة الأخيرة وهى مرتبة الإنسان الكامل. والوجود المطلـق على كثرة التعينات منزه عن الكثرة مثله كمثل نور الشمس واحد ولكنه يقع علـى الزجـاج الكثير الألوان تتعدد ألوانه.
- د. أحمد السعيد سليمان – وحدة الوجود وبعض الأفكار الباطنية فى الكتب التركية لإسماعيل حقى، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة. ١ ج٢، مايو/ ديسمبر ١٩٧٨ طبع ١٩٨٣.

سوى هذه الخرقة، وإنى أن أمضى سريعاً من هذا السوق، فدبر أمر حمل أنتقالك وأحمالك، فانظر بعين البصيرة إلى حالك. قال: فكيف تمضى ؟ قال: هكذا. وخلع خرقته ووضعها تحت رأسه وأسلم روحه إلى بارئها، فتأثر الشيخ وتألم كثيراً لكلام المجذوب، ورق قلبه وأخذ يخفف من غلوائه، وبردت الدنيا أمامه وأضحت كالكافور، فترك الدكان وأسلمه لمن ينهب ويسلب، ونفض يده من سوق الدنيا، فليس كسبة هذا واجباً مطلقاً بل تخريب وغرور.

والخلاصة أنه ترك الدنيا وسائر أمورها... وأخذ نفسه بالمجاهدة والعمل... وصار مريدا لواحد من الشيوخ الصوفية، ثم أخذ يسيح فى الدنيا فى زى درويش سائل.

وورد فى سيرة الغزالى أنه امتنع عن مال الدنيا وحطامها بعد أن دخل زمرة الصوفية، وقد قسم الشيخ بدر الدين السماوى الذى انخرط فى سلك الصوفية فى القاهرة أمواله على المعدمين، وألقى كتبه الفقهية التى كانت تشغله كثيراً فى نهر النيل (وقد قاد ثورة الفلاحين بعد ذلك فى تركيا العثمانية ٨١٩هـ).

ويعتقد معظم الباحثين أن القرن السادس الهجرى كان بداية للمرحلة الثالثة من مراحل تاريخ التصوف، وتميزت تلك المرحلة بصفات وخصائص معينة:

١. تصالح علماء الدين من السنة (ومن بعدهم علماء الدين من الشيعة) ومن بعدهم الصوفية من الشيعة مع الصوفية المعتدلة، وعد العلماء معتدلى الصوفية. بما بذله الغزالى من جهد تابعين للمذهب السنى. يضاف إلى هذا أن التصوف المعتدل قد وجد له مكانا ثابتاً فى وجهة النظر الإسلامية، وتدخلت الأفكار الصوفية تدريجيا فى الإسلام.

٢. انتشر التصوف فى هذه المرحلة انتشاراً كبيراً فى المدن خاصة، وصار

التصوف أو لقب الصوفية على الأقل مظهراً وعلامة لحسن الطوية، ولم تقتصر طائفة المريدين على أفراد الطبقات الدنيا من سكان المدن أو الفلاحين وحسب. بل انضم إليهم كذلك الإقطاعيون والتجار والوكلاء أو الكبار وغيرهم، فكان معظم سكان مدينة أردبيل مريدين للشيخ صفى الدين الأردبيلى، وهو الجد الأكبر للأسرة الصفوية (وتوفى ٧٣٥هـ) ومن البديهى أن تنقسم الطرق الصوفية إلى تقسيمات اجتماعية مختلفة وإن ظهرت من بين هذا التقسيم الكلى تقسيمات فرعية.

٣. ظهور جماعات كبرى من الصوفية أو طرق الدراويش.

٤. تجلت الخلافات بصورة أوضح فى تلك المرحلة بين الصوفية المعتدلة (أهل التوحيد) والصوفية الغلاة (أتباع وحدة الوجود) وكانت آراء الإمام الغزالى ممثلة لتصوف أهل التوحيد بينما كانت عقيدة ابن عربى ممثلة لأتباع وحدة الوجود، وسنتحدث عن هذين التيارين باختصار:

شرح الغزالى طريقة التصوف الخاصة به فى كثير من مؤلفاته إلا أنه أفاض الحديث عنها بصورة أكثر تفصيلاً وتنظيماً فى المجلد الرابع من كتابه إحياء علوم الدين، على أية حال فإن الغزالى لم يتعد حدود المذهب السنى، ويعتبر الغزالى الزهد وسيلة لتطهير الروح ومقدمة للحياة الروحية، ويذكر الغزالى للتصوف تسعة مقامات أو مراحل، يختص كل منها باكتساب إحدى المنجيات، وأسمى الغزالى هذه المقامات بأسمائها الصوفية، وهى على النحو التالى:

١. التوبة أو إظهار الندم على اقتراف الذنوب.

٢. الصبر أو تحمل المحن.

٣. الشكر أى شكر الله على نعمه ورحمته.

٤. الخوف أى خشية الله تعالى.

٥. الرجاء أى الأمل فى النجاة.

٦. الفقر.

٧. الزهد.

٨. التوكل أى ترك إرادات النفس.

٩. المحبة.

وسيدرك القارئ فى يسر وسهولة أن المقامات الخمسة الأولى هى القاسم المشترك لطريق الزهد الذى يناسب حال جميع المؤمنين، والأربعة الأخرى هى طريق العرفان بمعنى أخص أو الطريقة. ويذكر الغزالى لكل مقام ثلاث مراحل، ففى المقام الثالث مثلاً وهو الشكر يبدأ الصوفى يعود نفسه على شكر النعم التى أنعم الله بها عليه، وكان فى استطاعته أن يحجبها عنه، بمعنى أن الله خلقه موجودا حيا ولم يخلقه حجراً، خلقه إنساناً عالماً ذكيا ولم يخلقه حيوانا لا يفهم، خلقه رجلاً ولم يخلقه امرأة، خلقه جسما كاملاً، خلقه مسلما ولم يخلقه كافراً، خلقه طيباً ولم يخلقه خبيثاً...، وعلى الصوفى بعد ذلك أن يتعلم أن رحمة الله وسيلة للوصول إلى الفناء فى المستقبل، وعلى الصوفى أن يتعود اعتبار النقم نعمة فيشكر الله عليها لأن الآلام والمتاعب الجسدية والمعنوية والأخلاقية تطهر الروح وتقرب الصوفى فى نهاية الأمر إلى المقصود أى الفناء.

فى هذه المرحلة أو المقام فإن على الصوفى ألا يتحمل المحن والآلام فحسب بل يجب أن يفرح لنزولها، وكذلك عليه أن يفرح للفقر والعوز وأن يتذكر أن المال والنعمة المادية منبع جميع الذنوب والآثام. والمقامات الأربعة الأخرى فى طريقة الغزالى أكثر مما عداها أهمية.

والمقام السادس هو الفقر وله مراحل ثلاث، المرحلة الأولى أن يقتنع الصوفى (الدرويش) بالأموال القليلة التى لديه ولا يسعى إلى زيادتها، ثم يجب عليه بعد ذلك

أن يربى شعور تحقير المال فى فطرته وداخله، وفى النهاية إذا تعود الفقر وعـدم التألم لفقدانه المال فإنه لن يهتم بالفقر والمال معاً.

ولا ينبغى أن يذل الدرويش أو الفقير نفسه أمام الغنى والموسـر، لأن هـذا يعنى أنه يعظم المال ويميل إلى اكتسابه، والدرويش فى نهاية هذا المقـام لابـد أن يستغنى بالقدر القليل من المال لاستمرار الحياة، فيكون له مسكن متواضع وثـوب واحد من خشن الثياب وخبز من شعير وشراب بسيط.

ويعتقد الغزالى أن الدرويش الذى تتوافر له هذه الأشياء الضرورية لا يجوز له السؤال، وأنه يستطيع أن يعمل عملاً شريفاً، وإن اختار حرفة أو صنعة كان له أفضل، أما إذا لم تتوافر له هذه الأشياء الضرورية فيجيز الغزالى له السؤال بالقدر الذى يكفيه يوماً واحداً وحسب.

ومع هذا فإن التحديد لم يكن يشمل الدراويش المعتكفين بالتكايا، ولكن الغزالى يمنع منعاً باتا الصوفية المنفردين فى اعتكافهم أو صوفية الزوايا من قبول العطايا والصدقات إذا كان فى كسبها أدنى شبهة من شك فى أنها كسبت مـن حـلال، لأن قبول العطاء أو الصدقة الحرام تجعل الصوفى شريكاً فى الإثم تصدق أو لم يتصدق بها. وبناء على هذا فإن قبول الصدقة والعطاء من المرابين وجباة الأموال الظالمين أمر ممنوع وليس قبول الشئ من هؤلاء ممنوعاً وحسب وإنما التعامل معهم.

أما المقام السابع أى الزهد، ويقصد به الفرار من الدنيا والزهد فيها. فكـان يلزم الصوفى أن يربى فى نفسه الإحساس بالنفور من كل شئ دنيوى والبعد عـن الحياة الظاهرية التجريدية، وعليه فى نفس الوقت أن يتوجه بكل شوق وحب صوب كل ما هو سماوى ومتعلق بالآخرة، ويتفاوت هذا الإحساس فى جوهره مع التوبة، فالكلام عن الامتناع عن كل ما هو إثم أو محظور شرعاً لم يكن وارداً فـى هـذا المقام.

بل على الصوفى أن يحترز حتى عن كل ما هو مجـاز أو مبـاح شـرعاً. ويؤمن الغزالى أرسخ الإيمان أن هذه الدنيا ليس لهـا قيمـة إذا قورنـت بالحيـاة الأخروية الإلهية، ومن هذا المنطق ظهرت فكرة ميله إلى الفرار من كل مـا هـو دنيوى، وفى هذا المقام يجب أن يكون فقر الصوفى كاملاً، فلا يكون لـه مسكن البته، وأن يعيش فى الخانقاه أو يمضى حياته فى السياحة والتجوال، أو أن يعـيش فى المسجد عيشة الكفاف، ومن الجائز أن يقيم صومعته مـن الغـاب أو التـراب والطين أثناء سفره ورحلاته فى الآفاق، ويجب عليه أن يتناول وجبة واحـدة فـى اليوم، عبارة عن نصف رطل من النخالة دون حساء، ويجوز أن يحوز كأسا قديمة من الفخار العادى للأكل والشراب، ويذكر الغزالى أن المسيح كان له مثل ذلك.

ويعود الصوفى فى المقام الثامن نفسه على ألا يطلب شيئاً وأن يتوكل علـى الله توكلاً كاملاً ويسلم إرادته له، وأصل هذا المقام هو التجربة الباطنية (الشـهود) والرؤية الروحية (الكشف) والتوحيد. وحين يطمئن الصوفى إلى أن إرادة الله هـى المهيمنة على حياته والمرشد لها فإنه يعلم نفسه ألا يخشى أحدا ولا يأمل فـى أى إنسان ولا يعتمد على شخص، ويبدو للوهلة الأولى أن نتيجة ذلك هو الزهد التـام والاستسلام الكامل. ولكن الغزالى لا يتفق مع ذلك مع غـلاة الصـوفية، ويبسـط بطريقة غير منتظرة سلسلة من القيود والشروط بمعنى أن الصـوفى لا يجـب أن يقف موقف اللا مبالاة أما الأخطار الظاهرية، أو يمتنع عن الذهاب إلـى الحكـيم لمعالجة مرض ألم به، وبديهى أن إغفال الإرادة تعنى فى نفس الوقت إغفال الأنـا التجريبية أو العملية للشخص الصوفى أيضاً، ويعتقد الغزالى أن المقام التاسـع أى العشق العرفانى لله يشكل أوج الطريق الروحى.

ولأن الكثيرين من علماء المسلمين – المعارضين للتصوف – أنكروا مثـل هذا العشق فقد اعتبر الغزالى أن من اللازم أن يبين وجهة نظره فى العشـق عـن

طريق رؤية علم النفس، ولكن نظريته تلك الجديد فيها والأصيل قليل، وكلها مكرر تقريباً عن النظرية الأفلاطونية المحدثة.

ويعتبر الغزالى العشق ميلا وانجذاباً لا إراديا للفرد إلى الموضوع، أن تمايل الذات السفلى إلى الذات العليا، أو العاشق إلى المعشوق، والذى يكون قبولـه مـن طرف المعشوق موجبا لسعادة الفرد وسروره أو الذات السفلية، ويعتبر الغزالى أن العلل التى تثير هذا الميل خمس أصلية، من بينها انجذاب العاشق لكل ما هو جميل، بصورة أعم وأشمل من عشق الجمال الحسى والظاهرى أو المعنـوى والبـاطنى، وكذلك الانجذاب إلى كل شئ يشبهه على نحو من الأنحاء. وهنـاك نوعـان مـن العشق يمكن حدوثهما: الأول العشق الذى ينجم عن السكر والثانى العشق الناتج عن السرور البرئ أو المبرأ من الغرض، ويحدث نتيجة رؤية الجمال (انعكاس لأفكار معرفة الجمال عند أفلاطون).

يقول الغزالى إن الصوفى يعلم يقينا أن الله منشئ الوجود ومبديه، وأنه مبـدأ ومنشأ وجوده ووجود كل الكائنات، وأنه أول مظهر للجمـال والكمـال. ويـدرك العارف (وإن كان هذا الإدراك مبهماً) أن بين روحه وروح الله تشابها (فى عقيـدة الغزالى أن الروح ليست إلهية وإنما شبيهة بالإلهية).

من كل هذه العناصر يظهر العشق الإلهى فى قلـب العـارف بصـورتين، إحداهما العشق عن طريق الشكر، والأخرى عشق أكثر سموا وهو العشق الخالص، ولكن من منطلق أن الله هو مبدأ العشق ومنبعه فإنه (جل شأنه) يحـب كـل مـن ينجذب إليه حبا جما، وفى معرض التحليل النفسى (الذى يستخدمه الغزالى لإثبـات نظريته) ينقل الكنايات والاستعارات من دائـرة التمثـيلات العشـقية إلـى عـالم المحسوسات، ومن أمثلة ذلك أن العاشق يشعر برغبة جامحة لوصال المحبوب فى حالة فراقه، ويسلب المحبوب منه كل هدوء وسكينة، والروح العاشق لله يعتريهـا

الألم ويجتهد لتصل إلى حالة الاتصال بالله.

ويعتبر الغزالى مثل سائر الصوفية الفناء أعلى المقامات والأحوال. وطبقاً لقول الغزالى فى حالات الحال أنها أحيانا تسبب هيجانا واضطرابا ينتهى إلى اللاوعى وفقدان كامل لإرادة الفرد، وتصل بالفرد إلى حالة يبدو فيها مشابها فى الظاهر لحالة السكر والجنون والتخدير، وهذه الحالة مبشرة بالفناء. والغزالى ينكر نظرية وحدة الوجود ونظرية الصدور - النظرية التى تعتقد بوحدة الجوهر بين الله وروح الإنسان - كما ينكر الفناء طبقا لنظرية وحدة الوجود التى تعنى امتزاج الروح بالله وحلولها فيه، ويعتقد الغزالى أن هذا المفهوم لا معنى له وساذج وعابث لأنه ليس من الممكن أن تتبدل طبيعة الآدمى طبيعة إلهية.

ويعتقد الغزالى أن إيجاد ارتباط واتصال للروح بالله هو أن الروح حين تفقد الاستعداد لإدراك عالم المحسوسات تستقبل أنوار مبدأ الوجود أى الله، مثلما تعكس المرأة المصقولة أشعة النور (هذا التمثيل أو التشبيه مأخوذ من أفلاطون) ويقول الغزالى إذا فكرنا أن الله يجذب روح الرجل وشخصيته وتبقى الروح جزءاً منه فإن هذا الفكر فكر لا معنى له وساذج. وكذلك إذا قيل إن المرأة تحوى شيئاً أو أن لونا آخر ينعكس فيها فإن هذا القول لغو لا معنى له، والغزالى فى هذا يحترز من الوقوع فى نظرية وحدة الوجود، ولكنه مع هذا يعتبر الوصل العرفانى والروح العاشقة الخارجة لله - المعشوق - فى حالة الفناء، يعتبر ذلك مظهرا واقعياً، ويتوسل الغزالى لإثبات رأيه ويستدل على ذلك بأدلة كثيرة مستندة للأحاديث التالية (الله ليس فى الأرض أو السماء، إنه فى قلوب عباده الأوفياء) و (ما وسعنى أرض ولا سماء ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن).

إن أفكار الغزالى قد أثرت تأثيرا عميقاً فى المسلمين، أثرت فى آراء ابن ميمون ويحيى ابن باقودة ويهودا اللاوى من اليهود إبان العصور الوسطى. وقد

ترجم عدد من أحبار اليهود فى أسبانيا والبروفانسى بعض آثار الغزالى إلى اللغـة اللاتينية، وأثرت أفكاره عن طريق هذه الترجمات فى التصوف المسيحى الغربـى وصار كل من رايمون لوللى وعدد من الرهبان المسيحيين الدومنيكان مثل رايمون مارتين وأكهارت وهو آن دلاكورس الفرنسيسكان من المعروفين بفضـل تراثـه، ويمكن أن نضيف إليهم إيجناتى لوبيلا ناقلاً لأفكار الغزالى ومتأثرا به.

ورغم هذه المنزلة التى بلغتها آراء الغزالى وأفكاره فقد كانت آراء الصوفية القائلين بوحدة الوجود أكثر انتشارا وقبولاً بين الصوفية بعامة، وصـوفية إيـران وآسيا الوسطى بخاصة، وانتشرت أفكار وحدة الوجود التى نادى بها الغـلاة مـن الصوفية فى صورة أفكار فلسفية فكرية عن طريق إبن عربى الصوفي الأندلسـى العربى، ولقيت تلك الأفكار رواجاً وانتشارا فى العراق وإيران وآسيا الوسطى أكثر مما وجدته فى الأندلس وإفريقيا.

ولد أبو بكر محيى الدين محمد بن على الحاتمى الطائى الأندلسى الذى اشتهر غالبا باسم ابن عربى فى مرسية (٥٦١ حتى ٦٣٨هـ) وحصل العلم فى إشـبيلية وسبته، وترك الأندلس فى الثلاثين من عمره وسافر إلى تونس ومكة وبغداد وحلب والموصل وآسيا الصغرى (حيث أهداه سلطانها منزلا بها وأهداه من فوره إلى أحد السائلين). ثم ألقى عصاه فى دمشق حيث توفى بها، ويرتبط ابن عربـى بالفرقـة الظاهرية فى آرائه الفقهية، فكان منكراً للرأى والقياس والتقليد، ولكنه قبـل مبـدأ الإجماع، وشرح على نحو عجيب بين عقائد الظاهرية بتفسيرات باطنية وتأويلات وهمية للقرآن، وبالغ فى هذا الأمر كثيراً، وكان فى الإلهيات من الصوفية القـائلين بوحدة الوجود.

يقول بروكلمان: "لم يطلق أحد مثله فى العرفان عنان التخيل على الغارب". ويبين د.ب. ماكدونالد أن كتبه حوت مزجاً عجيباً مدهشـا للفلسـفة الإلهيـة فـى

عصرنا، وكان ابن عربى مؤلفاً غزير الإنتاج كثير الثمار، ويحصى له الباحثون مائة وخمسين مؤلفاً أصليا وصلت إلينا[1].

مؤلفه الأصلى هو كتاب الفتوحات الملكية، وقد كتبه فى ٥٦٠ فصلاً شرح فيه عقائده العرفانية (والفصل رقم ٥٥٩ خلاصة وأنموذج لجميع فصول الكتاب). وله كتاب آخر يعرف باسم (فصوص الحكم)، ومن بين مؤلفاته كذلك تفسير للقرآن باسم كتاب التفسير وكتاب آخر عبارة عن معجم للمصطلحات الصوفية باسم (الإصطلاحات الصوفية). وقرض ابن عربى أثناء إقامته فى مكة عام ٦١١هـ مجموعة من الأشعار فى أحد علمائها هو الشريف المكى، كانت تربطه به علائق المحبة العقيدية والفكرية، طبعت ونشرت بإشراف نيكلسون، وكتبت مؤلفاته المشار إليها بأسلوب بديع جذاب براق مملوء بالاستعارات والكنايات، جعل من ابن عربى أعظم كتاب التصوف المسلمين المشهورين عند الخاصة والعامة.

ولم تدرس آثاره كما يجب أو تلق العناية الجديرة حتى اليوم، فيذكر أربرى أن النظر والبحث فى مؤلفات ابن عربى لا يزال حتى الآن فى مرحلة الطفولة لم تتجاوزها بعد، ولهذا السبب سنتحدث عن آثاره باختصار، أما عقائده وأفكاره الأصلية التى بحثت فهى على النحو التالى:

الله، هو الوجود الواقعى لكل الأشياء، ولا شئ له وجود واقعى سواه، وجميع الأشياء من ناحية الماهية والجوهر واحد، ولهذا السبب فإن كل جزء من الكائنات له حكم جميع الكائنات، وحقيقة الواقع أن الله هو وحده الكل ودنيا الذات، فى حين أن الوجود الظاهرى والتجريبى أشبه بالشبح والخيال، ولا يتراءى للبشر أو يصل إدراكهم خلال حياتهم الدنيا سوى هذا الوجود الظاهرى، ولكن هذا فى حقيقة الأمر

---

(١) I. Brookelmann. Geschichte der Arabischen Literature T. 1. p. 439.

ليس سوى ظن ووهم باطل، وجوهر البشر واحد مع أنه كثير ومتعدد في وجود الأفراد، وقد صدرت جميع الأشياء والكائنات مثلها كمثل أرواح بنى البشر من المبدأ الإلهى، ولهذا السبب سرت القوة الإلهية فى جميع الكائنات، ومع هذا فإن الله لا يفقد سمته الذاتية بأى وجه من الوجوه وهو موجد العلم الذاتى (الشخصى) ويستطيع أن يرتبط ببنى البشر.

ومع أن ابن عربى يتحدث عن وجود فرق بين المبدأ الإلهى والصدور عنه إلا أن آراءه ومعتقداته لا توضح تفاوتا بين الله وأرواح البشر، لأن جوهر الأرواح المذكورة وماهياتها إلهية، أرواح صدرت عن المبدأ الإلهى، لأداء واجبها ورسالتها ثم تعود إلى الله بعد الموت، ومن أجل هذا فإن الموت بالنسبة للروح لا يعنى سوى ولادة جديدة من أجل الحياة فى وجود الله.

والأرواح المصطفاة تستطيع أن تعود إلى الله فى أيام الحياة، وبهذا تتحرر الروح كما كانت من قبل من نير الوجود الظاهرى والتجريبى للأنا، وتدرك الوحدة الجوهرية للخالق. والفناء هو نفس عملية اتصال الروح بالله أثناء الحياة. الكامل للروح فيه ويكون ذلك مقارنا للتخلص من الشخصية الترابية والدنيوية الوهمية كالشبح.

وبوجه عام فإن الجملة التالية تبين أفكار وحدة الوجود عند ابن عربى حول وحدة الله والكائنات: (وجود المخلوقات عين وجود الخالق) ويسمى ماسينيون فلسفة ابن عربى وحدة الوجود، ولكن من المؤكد أن هدف ابن.عربى من كلمة الوجود ليس الوجود الظاهرى والتجريبى بل الوجود الباطنى والجوهرى.

يقول ابن عربى إن البشر لا يملكون حرية الإرادة فى الواقع، والأصح أن نقول إن ما يملكونه ليس أكثر من وهم وظن كاذبين، الله يهدى الأرواح، ولأن الروح إلهية طبعاً فإنها ليست حرة الإرادة، وكل تفاوت بين الحسن والقبيح يتلاشى

وينمحى، وإن ما يعده الإنسان شراً إنما هو مرتبط بوجوده التجريبى ووجوده الشبحى، ولهذا فليس له وجود واقعى بل وجود وهمى. ولهذا فإن مشكلة الحسن والقبيح ومسئولية الإنسان عن أفعاله كل هذا فى نظر ابن عربى لا معنى له ولا مفهوم بأى وجه من الوجوه، ومن هنا يبدو ابن عربى مختلفاً اختلافاً كلياً عن الغزالى، لأن الغزالى يقر بالوجود الواقعى للشر (ويجعل إبليس مبدأه) والوجود الواقعى للإثم وتأثيره القاتل فى الروح كما يقبل مبدأ حرية إرادة الفرد ومسئوليته عن أفعاله، كما أن أفكار ابن عربى عن الصدور ووحدة الله والكائنات فى الجوهر ومفهوم الفناء وغيره يجعله على النقيض من الغزالى والصوفية المعتدلة.

لم يكن ابن عربى يهتم مطلقاً بالشكل الظاهرى للدين، واعتقد أن الأعمال الدينية والعبادات موجودة فى جميع الأديان، ويقول ابن عربى إن من الممكن أن تنفى الإيمان المبنى على الشرائع والأصول الثابتة أو إدراك الواقع عن طريق التفكير وحده دون العمل.

أما الإيمان الشخصى والإيمان المبنى على المعرفة المباشرة والإدراك المباشر فهو الإيمان الحقيقى، أى أنه لا يمكن نفى الإيمان القلبى، وعلى هذا فالشكل الظاهرى للدين لا أهمية له، ويمكن أداء الصلاة فى المسجد، وكذلك فى أديرة النصارى، ومعابد اليهود، بل وفى معابد الوثنيين، وبشرط أن يكون المقيم للصلاة مؤمناً بأنه يخاطب الله ويتوجه إليه لا إلى الصنم. ومع هذا فقد اعتقد ابن عربى أن الإسلام هو أكثر أشكال الدين مناسبة لذلك، وأن التصوف هو الفلسفة الواقعية للإسلام، ولذا يسمى نفسه المسلم المؤمن.

ويوصى الصوفية بتنفيذ أحكام الشريعة وقواعدها ومراعاتها، وقد أثارت أفكار ابن عربى حفيظة الكثير من علماء السنة، وأطلقوا عليه اسم الزنديق (والواقع أن هذه التسمية دون وجه حق لأنه لا يوجد فى أقواله شئ ولو بسيط عن الثنوية)،

ولقبوه بلقب المرتد والملحد، ووصفوه بأنه يقول بالاتحاد والحلــول، إلا أن عـــدداً كبيراً – ومن بينهم أشخاص لم يؤمنوا بمبدأ وحدة الوجود – قد نهضـــوا يـــدافعون عنه. وقوبلت أفكاره فى بيئة الصوفية (وبخاصة بـــين صـــوفية إيـــران) برضـــا وارتياح، وتعاطف معه عدد من الصوفية منهم ابن سبعين الإشبيلى وهـــو عربـــى أندلسى (متوفى ٦٦٨هـــ) وعبد الرازق الكاشانى (الإيرانى).

وابن سبعين من المعتقدين بمبدأ وحدة الوجود ويقول: "إن الله هـــو الوجـــود الحقيقى لكل الكائنات)، وقد نال شهرة كبيرة فى الأقطار الشـــرقية، وفـــى الـــبلاد الأوربية أيضاً بسبب إجابته لعدد من المسائل الفلسفية التى أثارها علمـــاء ســـبته، وإمبراطور الروم المقدس (الألمانى) وملك سيسيل فردريك الثانى هوهن شـــتالوفن (حكم من ١٢١٢-١٢٥٠م).

وكمال الدين عبد الرازق الكاشانى والذى دعى خطأ بالسمرقندى (كان مـــن كاشان وقليل ما هو معروف عنه توفى ٧٣٠هـــ) واحد من أشهر المؤلفين الصوفية فى إيران والذى تجاوزت شهرته خارج حدودها أيضاً، له العديد من المؤلفات التى كتبها باللغة العربية ولا تزال باقية، وأهمها معجم لغـــوى باســـم (الإصـــطلاحات الصوفية) وله شرح لكتاب فصوص الحكم لابن عربى بعنوان: تأويلات القـــرآن، وله مؤلفات أخرى أيضاً، وهو من أنصار نظرية وحدة الوجود الصوفية والمتفقـــة مع معتقدات ابن عربى، وقد دافع عنه وعن صحة وجهة نظـــره أمـــام حمـــلات المخالفين له، وقبل عبد الرازق الكاشانى رأى ابن عربى الخاص بصدور الكائنات عن الله أو الخالق إلا أنه لم يوافقه فى كثير من آرائه أيضاً، وفلسفة وحدة الوجـــود عند عبد الرازق مزيج من فلسفة ما بعد الطبيعة والإلهيات الأفلاطونيـــة الجديـــدة وعقائد أرسطو وقصص القرآن الكريم.

وقد أدت نظرية وحدة جوهر الكائنات التى بسطها ابن عربى فى نهاية الأمر

إلى إضعاف الابتكار الفردى ونفى حرية الإرادة للفرد، ولكن عبد الرازق يصـــرح بعكس ذلك ويرى أن وحدة الجوهر فى الدنيا تواكب كثرة الصدورات الانفراديـــة، ولأن حرية الإرادة إحدى الصفات الإلهية لذا فإن صدوراته أى أرواح الأفراد لابد وأن يكون لها حرية الإرادة كذلك.

ولكن كيف يمكن الجمع بين مبدأ حرية الإرادة والتقدير فى آن واحد ؟ ويعتقد كمال عبد الرازق أن عمل الفرد عمل معقد متشابك يشمل علة قريبة وعلة بعيـدة، أى أن التقدير الإلهى مصاحب بسلسلة من العلل الثانوية المتقاربة، وقد اختلط هذان النوعان من العلل معاً، وبناء على هذا فإنه يمكـــن اعتبـــار عمـــل الإرادة نتيجـــة لتأثيرات متقابلة للعلل ونفوذها المتنوع، ويطرح عبد الرازق حلا يســـيراً لمشـــكلة الشر ومسئولية الإنسان عن ذنوبه فيقول: إن الشر أو الذنب إنما ينشأ نتيجة الغفلـــة والجهل والابتعاد عن الله، وإن عقاب الأرواح الناقصة عما ارتكبت من آثـــام فـــى الحياة الأخرى هو تطهيرها، وإن هذا العمل لن يكون أبدياً.

ومن بين غلاة الصوفية القائلين بوحدة الوجود جلال الدين المعروف بالرومى (٦٠٤-٦٧٢هـــ) وهو الشاعر الإيرانى الكبير، وكان من أهل بلخ، أمضى معظـــم حياته فى مدينة قونية فى آسيا الصغرى، وهو مؤسس الطريقة المعروفة بالمولوية، ويحتل مقاماً سامياً شامخا، لم يكن فيلسوفا فلم يخلف لنا شـــرحاً مـــدونا ومرتبـــا لنظريته ورؤيته، وقد صب أفكاره وعرضها فـــى قالـــب مـــن الشـــعر التمثيلـــى والإشارات الشعرية الرمزية، ومن مؤلفاته المنظومة المثنوى المعنـــوى وديـــوان أشعار (ديوان شمس تبريز) بالفارسية، وأشعاره غنائية براقة مليئـــة بالتشـــبيهات والاستعارات والكنايات، وهى أشعار قل نظيرها، ولكنها من حيـــث المضـــمون لا تحوى قدراً أكبر من الأصالة، لأن تأثير الأفكار الأفلاطونية المحدثة وصوفية وحدة الوجود التى نادى بها أسلافه (أمثال البسطامى وفريد الـــدين العطـــار خاصـــة) -

وربما كان لرجال التصوف المسيحيين الشرقيين تأثير فيه - واضح ومحسوس. وكان جلال الدين يعتقد أنه وقع تحت تأثير صديقه شمس تبريزى الشديد وهو الدرويش والشاعر والسائح العابد.

وأحد الموضوعات المحببة فى شعر جلال الدين هى وجوب إغماض الصوفى عينه عن الأنا (التجريبية) وعن ذاته، وأن من المستحيل القرب من الحبيب (الله) أو وصاله دون عمل.

ويجب على الصوفى أن يقتل النفس الأمارة التى بداخله حتى يستطيع تذوق حلاوة عشق الحبيب (الله)، وحين يتصل الصوفى بالله فى حالة الفناء فإنه بذاته يصير الله (جزءاً من الله)، ويعيش رجل الله بين الناس فقيرا حقيراً خامل الذكر، يسعد بقربه من الله فى نهاية الأمر، ويصير غنيا بالعطاء والكمال الإلهيين، هو بحر بلا قاع، مطر منهمر، برق بلا سحاب، سلطان فى خرقة زاهد. وتحتل مطالعة سيرة جلال الدين أهمية خاصة فى معرفة آرائه[1].

وطبقاً لرأى جلال الدين فإنه يفضل الإيمان الشخصى والعاطفى - حتى فى صورته البدائية البسيطة - على الإيمان القائم على أساس علماء الدين (قصة موسى والراعى فى المثنوى) فقلب الصوفى معبد الله وكعبة المعرفة الإلهية ومنبعها، ولهذا فإن زيارة الكعبة ومراسمها لا تحتل أهمية عند سالك طريق الصوفية. ويذكر بإصرار فكرة عدم الاختلاف بين الأديان عند الصوفى فى آرائه كثيراً، ومفادها أن جميع الأديان (أنوار شمس واحدة) وأن المسلمين والمسيحيين واليهود يتقاتلون من

---

(١) سيرة جلال الدين تراجع فى مناقب العارفين لشمس الدين الأفلاكى المؤلف فى أواسط القرن الثامن الهجرى، والذى تناول سير شيوخ الصوفية باللغة الفارسية، وكذلك مؤلفات محمد عبد السلام كفافى فى ترجمته لأجزاء من المثنوى وجلال الدين الرومى وكتابه فيه ما فيه لكاتب هذه السطور.

أجل الصورة الظاهرة ولا يفهمون أن جوهر معتقداتهم واحد.

وتشكل فكرة الثناء على التصوف ومعرفة وحدة الوجود والسمو الشخصي موضوعات جلال الدين الشعرية، والشاعر مقر ومعترف بأنه عبد السلطان (الله) وأنه أيضاً سلطان، ذرة على الشمس وأنه الشمس، وجوده دائرة من وجود الخالق، وجزء من البشر، وفلق وشفق، قمر وشمس، ووردة وبستان، ومؤمن ومجوسي، وعاص وإله. وتترامى فى أشعاره فكرة وجود الأرواح منذ الأزل، كما نشاهد فكرة التناسخ بتفسير عجيب وربما يكون تفسيراً بديعاً وأصيلاً، والصدور عن الله يحدث فى صورة مدارج وانتقالات من الجماد إلى الأشجار والأعشاب، ومن الأسماك إلى الحيوان، ومن الحيوان إلى الإنسان صاحب العقل والإيمان، ومن الإنسان إلى الملاك، ومن الملاك إلى الله. ورغم أن جلال الدين كان من المغالين فى القول بمبدأ وحدة الوجود إلا أن السنة يعتبرونه مؤمنا ومقدساً ومن أولياء الله.

وكان التصوف ذا تأثير كبير فى الشعر الصوفى من القرن الخامس حتى القرن التاسع الهجرى، وقد وصلتنا أشعار صوفية تنتسب إلى الشيخ أبى سعيد بن أبى الخير المهنوى، وقد تأثر الشعراء الفرس بأفكار التصوف وهم بابا كوهى الشيرازى (ت٤٤٢هـ)، وخواجه عبد الله الأنصارى (٣٩٧-٤٨١هـ)، وأبو المجد مجدود السنائى (٤٤٠-٥٣٦هـ)، وشيخ أحمد جام (٤٤١-٥٣٧هـ)، وفريد الدين العطار (ت حوالى ٦٢٨هـ)، وفريد الدين العراقى (ت ٦٨٨هـ) (*)، والشيخ محمد الشبسترى (٧٢٠هـ)، وأوحد الدين الكرمانى (ت ٦٩٨هـ)، ومحمد شمس الدين مغربى تبريزى (ت ٨٠٩هـ)، والشيخ سيد شاه نعمة الله كرمانى (٧٣١-٨٣٥هـ)، ونور الدين عبد الرحمن الجامى (٨١٧-٨٩٨هـ)، وآخرون.

(*) ربما يقصد فخر الدين العراقى ت ٦٨٠

وكذلك شعراء مثل نظامي الدين نظامى الكنجوى (٥٣٦-٦٠٢هـ) والشيخ مصلح الدين سعدى الشيرازى (٥٨٠-٦٩٤هـ) [1] وشمس الدين محمد حافظ (ت٧٩٢هـ) وإن لم يكونوا صوفية كاملى التصوف إلا أنهم وقعوا تحت تأثير الأفكار الصوفية فى بعض المناحى وعكسوا أفكارهم هذه فى آثارهم ومؤلفاتهم.

ويجب أن يتضح وجود تأثير التصوف فى الشعر الفارسى منذ القرن الخامس حتى التاسع الهجرى (وإلى أبعد من ذلك إلى حد ما) وسنتحدث الآن عن أحد هذه المناحى. لقد أوجدت الإلهيات وفلسفة التصوف الكثير من الاصطلاحات الفنية والخاصة، وكما كتب ل. ماسينيون إن هذه الإصطلاحات أكثرها قائم على لغة القرآن العربية، وقد اقتبست أشعار صوفية الفرس هذه الاصطلاحات وأضافت إليها من عندها مرادفات اصطلاحية بلغتها، وكان من بين ما أضافته باللغة الفارسية مثلا كلمة الله أضافت إليها الكلمات الفارسية (دوست) - يار) بمعنى الحبيب والصديق، وكأس المحبة، و(بيرمغان) وخمار و (مى فروش) و (بادة فروش) أى بائع الخمر وغيرها، وسموا الحال العرفانى باسم الخمر (مى) و (باده) و (مستى) أى السكر، وسموا محل تجمع الصوفية باسم الخرابات، وسموا الصوفى: العاشق والرند (التى عربت وجمعها رنود) والخرباتى وغير ذلك، ويوضح الشعراء الصوفية العشق العرفانى لله بصور من تشبيهات العشق الجسدى المادى.

يقول أ. أى، برتاس "إننا لا نصادف فى أشعار الصوفية الفارسية تقريباً ألفاظ الله والروح والنفس والصلاة وغيرها، فقد أحلوا محلها تمثيلات عن العشق المادى والشهوانى، ومن لا يعرف أشعار الصوفية أو يدرسها لا يفطن إلى أنها متعلقة بالدين، ولا يظن ذلك، لأن المناظر الشهوانية تبدو كما لو كانت أمراً واقعاً، وهكذا يتضح ويتراءى له أن تفسير المفسرين وشرح الشراح زور وبهتان" ويضيف

---

(١) الأصح أنه ولد (٥٩٠) أو (٦٠٠) وقيل مات (٦٩١هـ).

المحقق المذكور: "ولهذا السبب فإنهم حين يقرأون الأشعار الفارسية المرتبطة بالعشق الحسى فمن المحال أن يدركوا هل هذه الأشعار لأحد الصوفية ؟ أو لرجل عادى تنقب بنقاب المعتقدات الصوفية ؟ حتى إن بعضاً من الناطقين بالفارسية يحسبون الإنسان اللاهى المعاقر الخمر زاهداً، وربما يتغنى بنعيم الجنة، وكان الشاعر يستطيع دون خوف من إيذاء الفقهاء أو مطاردتهم له أن يمتدح الشراب والعشق الحسى متسترا بنقاب التصوف، وكانت اصطلاحات الصوفية الخاصة والكثيرة تسمح للشعراء والكتاب أن يصبوا آراءهم وأفكارهم ومقاصدهم التى لا تنتمى من قريب أو بعيد لآراء الصوفية وأفكارهم فى شكل مواعظ صوفية متأثرة بالاصطلاحات الصوفية المشار إليها وتمثيلاتهم وتفسيراتهم الرائجة فى أشعارهم".

وأحياناً يستخدم الشكل الظاهرى لأفكار الصوفية ومصطلحاتهم لإخفاء حرية العقيدة المادية بل والإلحاد كذلك (لأن وحدة الوجود يمكن أن تكون ستاراً لإخفاء الإلحاد)، ومن الممكن اعتبار هذا التستر والإخفاء هروبا من مطاردة رجال الدين وإيذائهم، وأحيانا كان الشعراء المنتسبون للفرق المرتدة والملحدة والمنادية بأفكار اجتماعية وإنسانية معادية للسلطة الحاكمة يتوسلون بأسلوب التخفى هذا لتحقيق أغراضهم ومآربهم.

وذكر جامى الشاعر الصوفى فى القرن التاسع الهجرى أنه يوجد نوعان من مؤلفى الصوفية بعضهم صوفى واقعاً وعقيدة. والآخر استعار الشكل الظاهرى لكتابات الصوفية واصطلاحاتهم وتشبيهاتهم فى حين أن أفكارهم وعقائدهم لا تتشابه مطلقاً مع التصوف.

ورغم طابع التخلف والتقاعس الكلى لمعتقدات الصوفية، التى جعلت الهدف الأسمى الفرار من الدنيا والزهد والفناء وما ينتج عن ذلك من الابتعاد عن القيام بدور فعال فى الحياة، فإن بعض طرق الصوفية كانت تعبيراً عن عدم رضا العامة

عن حياة الرفاهية المشحونة بالآثام التى عاشها كبار الإقطاعيين والتجار وحرصهم وثرواتهم، وكان هذا الاعتراض بغير فعالية فى كثير من الأحيان، ورغم ذلك فإن المعارضة الفعالة لعامة الناس لمظالم الإقطاعيين كانت تبدو أحيانا فى صورة عقائد التصوف.

ومن المؤكد أن أفكار الصوفية الإرشادية احتلت المرتبة الثانية وأخفت الأفكار الاجتماعية ودثرتها بصور صوفية، وكان العرفان فى تاريخ أوروبا الغربية أيضاً بمثابة نقاب للآراء المناهضة للإقطاع فى بعض الأحيان، ويلاحظ مثل ذلك فى تاريخ إيران. وزاد نفوذ التصوف رسوخاً فى إيران أكثر من ذى قبل فى الفترة الممتدة من القرن الخامس حتى التاسع الهجريين، وكان ما أصاب إيران من تخريب وفقر وإجحاف بعامة الناس بعد هجوم السلاجقة فى القرن الخامس الهجرى والغزو فى السادس ثم المغول فى السابع والجيوش التيمورية فى نهاية الثامن والتاسع الهجريين وغير ذلك من الأسباب التى أدت إلى انتشار وجهة نظر الصوفية المتشائمة بالنسبة للحياة المادية والدنيوية.

وأثمرت الدعوة إلى الفرار من الدنيا والبعد عن كل ما هو دنيوى والعمل الاجتماعى والفقر الاختيارى وغير ذلك ثمارها وأتت أكلها، وأضحت الخانقاهات فى هذه المرحلة والتكايا وزوايا الدراويش والصوفية مقراً لفرق كثيرة من الإخوة، كانت كل منها تتبع طريقة من طرق الصوفية، وكان لكل منها أولياؤها ومؤسسوها الذين تسمى السلسلة أو الطريقة باسمهم، والذين كان لهم بدورهم خلفاء أو شيوخ. وانتشرت كل واحدة من هذه الطرق انتشارا واسعاً، وتشابه الدور التاريخى لبعضها بالدور المذهبى والروحى للطرق الكاثوليكية كفرق الرهبان (البنديكيت والدومنيكان والفرنسيسكان واليسوعيين وغيرهم) أو بجماعات من رجال الدين مثل (الفرسان الخيالة والتوتون وغيرهما).

ورغم الاعتقاد السائد عند بعض البعيدين عن معرفة الشرق إلى حد ما فإن رجال الصوفية (حتى أتباع فكرة وحدة الوجود المتطرفة) والطرق الصوفية المختلفة لم تكن ترغب فى تكوين فرقة مستقلة ومنفصلة، لأنهم كانوا يعيشون فى أحضان المذاهب الإسلامية السنة والشيعة كتيار صوفى له، ولهذا السبب فإن تسمية هذه الطرق باسم الفرق خطأ (كما هو متبع حتى الآن فى تأليفات الروس) فإذا سميناهم كما نسمى جماعة الرهبان فى الكنيسة الكاثوليكية مثل الدومينكان والفرنسيسكان واليسوعيين وغيرهم كان هذا خطأ أيضاً، أما أتباع فرق غلاة الشيعة والذين كانوا يعدون أنفسهم - فرارا من الإيذاء والمطاردة - أتباعاً لشيخ ما أو طريقة معينة معترفين بذلك فإن هذا موضوع منفصل.

وسنقنع هنا بذكر مختصر عن تلك الطرق والجماعات المتعددة. الطرق كثيرة وقد تأسس بعضها فى إيران على يد إيرانيين وإن امتد نفوهم إلى أماكن بعيدة خارج حدود إيران، وظهر بعضها الآخر خارج إيران ولكن نشأ لها فرع وامتداد نشط داخلها، وكانت بعض هذه الفرق سنية وبعضها شيعية وضم ثالثها السنة والشيعة كتيارين منفصلين. فالشيعة وبخاصة الإمامية والزيدية ظلت تنكر التصوف فترة طويلة، ولكن فى فترتنا هذه تقارب بعض فروع التصوف من الشيعة الإمامية وتدثرت بعض طرق الصوفية بدثار التشيع.

وتبدأ سلسلة الخلافة أو الخلافة الروحية لجميع الطرق عن واحد من شيوخ الصوفية المشاهير مثل معروف الكرخى وتلميذه السرى السقطى أو الجنيد أو أبى يزيد البسطامى وغيرهم. أو تبدأ بأشخاص لم يكونوا صوفية على الإطلاق، ولكن الروايات المتأخرة عدتهم من زمرة الصوفية (مثل رؤساء سلسلة الطرق الشيعية الذين كان لكل واحد منهم إمام من الأئمة الإثنى عشر وكانوا غالبا يعتبرون الإمام عليا الإمام الأول)، أو تبدأ بأشخاص آخرين وتنتمى لهم مثل النبى الخضر، ولا يعد

الدراويش فحسب جزءاً من الطرق (وبمعنى أخص الفقراء الذين يعيشون فى التكايا والزهاد والدراويش السياح) بل ويحسب من أهل الطرق أيضاً الصوفية المنتسبون لجميع طبقات المجتمع الذين يعيشون فى المنازل وبين أسرهم.

ويستقر على رأس الطريقة أو السلسلة الولى والشيخ الكبير (الصمدانى) الذى يسمى قطباً، وكان النقباء والشيوخ المحليون وخلفاؤهم نواباً له فى الأماكن المختلفة، ولكل جماعة طريقة وأسلوب للمراقبة الروحية، وذلك جلى أو خفى، وقانون خاص بها، وروايات (أسطورية غالبا) تتعلق بتأسيس الطريقة وتسلسل الخلفاء بها.

ولبعض هذه الطرق تعاليم سرية باطنية، والبون شاسع بينها وبين المذاهب الفقهية، ولا يطلع عليها إلا عدد معدود من أعضائها، ومع هذا فإن هذه التعاليم السرية والعقائد الغالية لوحدة الوجود لم تكن حائلاً بأى حال من الأحوال دون اعتبار هذه السلسلة أو الطريقة على حق، بل إن أتباعها كانوا فى غالب الأحيان يوفقون وعلى نحو عجيب بين فلسفة وحدة الوجود والمذاهب السنية والشيعية.

والطرق الأصلية للدراويش التى ظهرت وانتشرت فى إيران منذ القرن السادس حتى التاسع الهجريين على النحو التالى:

١. القادرية: وهى أقدم طريقة أسسها الشيخ عبد القادر الجيلانى (من أهل جيلان توفى ٥٦٢هـ) والملقب بالقطب الأعظم، وقطب هذه الطريقة حارس مرقد الشيخ المقدس المذكور، والزاوية الأصلية للطريقة مجاورة لهذا المرقد كذلك. ويرى الآن فى جميع البلاد الإسلامية أتباع لهذه الطريقة، وكان عددهم فى إيران حتى الآن التاسع الهجرى كبيراً. ولكنهم طردوا من إيران بعد انتصار التشيع فى العصر الصفوى لأن الشيخ عبد القادر الجيلانى كان سنيا حنيفيا ومعاديا للشيعة، وأتباع الطريقة القادرية من القائلين بوحدة الوجود، وأفراد هذه

الطريقة يعتبرون بطريقة خفية الشيخ عبد القادر هو الله، وعلامة هذه الطريقة اللون الأخضر، وارتبطت هذه الطريقة منذ نشأتها بالصيادين، وكان يعد أعضاء هذه المهنة دراويش هذه الطريقة.

٢. الطريقة الرفاعية ومؤسسها السيد أحمد الرفاعى (من أهل البصرة توفى ٥٧٨هـ) ويصل الدراويش السياح والقابعون بسلسلة شيوخ هذه الطريقة إلى المعروف الكرخى وتنتشر فى جميع بلاد آسيا الصغرى بعامة وإيران بخاصة.

٣. الطيفورية: كان بدايتها أبا يزيد العابدين رضى الله عنه وانقسمت هذه الطريقة إلى عدة شعب سنية وشيعية ولا وجود لها الآن.

٤. السهروردية: كان مؤسسها الشيخ السنى عمر السهروردى (يجب ألا نخلط بين عمر السهروردى ويحيى السهروردى الملقب بالمقتول مؤسس الطريقة الإشراقية وأعدم ٥٨٧هـ).

٥. المولوية: وهى طريقة سنية أسسها مولانا جلال الدين الرومى الشاعر الإيرانى الشهير فى القرن السابع الهجرى وقد سبق الحديث عنه[١]. والخانقاه الأصلية لهذه الطريقة فى قونية بجوار شيخ الطريقة، وتنتشر هذه الطريقة الآن فى تركيا، كما وجدت فى إيران أيضاً، إلا أنهم طردوا منها أيام الشاه طهماسب الأول الصفوى نتيجة أفكارهم المتطرفة فى وحدة الوجود، ويؤدى دراويش هذه الطريقة الذكر الجلى مصحوبا بالرقص والموسيقى ولذا يسميهم الأوروبيون باسم الدراويش الراقصين أو الدائرين، وكانت السمة المميزة دائماً لدراويش المولوية بمداراتهم المستمرة والمفرطة للمسيحيين واليهود، ويتميز هؤلاء الدراويش المذكورون بالقلنسوة الطويلة، وعلى أى تقدير فإن غالب أعضاء الطريقة المولوية أيام جلال الدين الرومى كان على الأقل من أهل الطبقات الدنيا والصناع.

---

(١) لقب جلال الدين بألقاب عديدة من بينها لقب مولانا ومولوى ومن هنا اشتقت كلمة مولوية.

٦. الشاذلية: ومؤسسها هو الشاذلي المغربي (متوفى ٦٥٦هـ) وكان لها أتباع فى إيران أيضاً.

٧. الكبروية: وقد أسسها الشيخ قيم الدين كبرى الخوارزمى الذى قتل على يد المغول أثناء استيلائهم على خوارزم، وانتشرت فى آسيا، ولكن أتباعها كانوا أقلية فى إيران، وتؤدى هذه الطريقة الذكر المخفى.

٨. الجشتية: وتصل سلسلة الخلافة إلى معين الدين الجشتى (متوفى ٦٢٤هـ) ومن قبله إلى إبراهيم بن أدهم (شخصية نصف أسطورية) ومن قبله إلى الخضر عليه السلام، وكان مقر هذه الطريقة فى بداية الأمر فى مدينة هراة ثم انتقل بعد ذلك إلى الهند ينتمو الشاعر أمير خسروا الدهلوى (ت ٧٢٦هـ) إلى هذه الطريقة.

٩. النقشبندية: ومؤسسها الذى سميت باسمه هو الشيخ بهاء الدين محمد نقشبند (نقشبند عربية فارسية بمعنى من يعمل فى نقش الفلزات) وكانت هذه حرفته وحرفة والده من قبل، وكان فى بداية أمره من واحة بخارى (٧١٨-٧٩٢هـ). وسميت هذه الطريقة باسم بهاء الدين محمد نقشبند المذكور كما سبق، ولكن يبدو أن هذه الطريقة قد بحث من قبله. ويظن أنها كانت فرعاً من الطريقة الطيفورية، وتصف المصدر والمراجع القديمة نقشبند بأنه كان رجلاً زاهداً فقيراً معدما بسيطاً[1]. كان يعشق مبدأ وحدة الوجود لجميع الكائنات الحية، إلا

---

(١) كانت ممتلكاته طبقاً لما يريد فى سيرته عبارة عن حصير قديم وكوز ماء مكسور يكتسب قوت يومه من كده بحرفته. وكان يعتقد أن الصوفى لا يجوز أن يكون خادماً أو عبداً. وكان يعيش مع زوجته كأخ وأخت ليس إلا دعى ذات يوم إلى وليمة أقامها أمير مدينة هراه فلم يكل شيئاً. وقال أنا صديق العامة والدراويش وغيره قرب مدينة بخارى وهو مزار يزوره الناس.

أن هذه الأفكار قد اندثرت بين أتباع تلك السلسلة واتجهت نحو الإنحطاط والفساد، واتضحت بجلاء فى صورة مناقضة لما كانت تدعو له، أى أن أتباعه شغلوا بجهاد الكفار وبمدح النار والتعصب الدينى، رغم الإعلان رسمياً عن مبدأ وحدة الوجود، وانتشرت هذه الطريقة من ولاية هانسو الصينية حتى فازان واستانبول وبخاصة فى آسيا الوسطى إيران وأذربايجان[1]. وانقسمت إلى شعبتين: سنية وشيعية وكان أتباع الشعبة الشيعية قليلين، وقامت الطريقة النقشبندية على أساس الحياة الاجتماعية فى الخانقاهات وأنكرت الانزواء والزهد، واتبعت أسلوب الذكر الخفى، والعلامة المميزة والظاهرة لدراويش هذه الطريقة الخرقة ذات اللون الأصفر والرمادى.

١٠. البكتاشية: يروى أن هذه الطريقة تنتسب إلى إيرانى يدعى حاجى بكتاش[2] فى آسيا الوسطى إبان القرن الثامن الهجرى ووجوده شبه أسطورى، ويروى أن شهرة هذه الطريقة مرتبطة بصلاتها بالإنكشارية. وكان أتباع هذه الطريقة جميعهم فى تركيا العثمانية، وتعد هذه الطريقة رسميا طريقة سنية، ولكن الجميع يعلمون أن التعاليم الباطنية القريبة من تعاليم غلاة الشيعة والحروفية قد راجت بين أفراد هذه الطريقة، واعتقد البكتاشية أن قيمة وهدف الأديان واحد، ولم يعيروا الأعمال والعبادات الدينية أية قيمة كما لم يحفلوا بالذكر، وكانت العلامة المميزة الظاهرة للبكتاشية الثياب البيض والقلنسوة البيضاء، وانتقل مركز هذه السلسلة بعد إبادة الإنكشارية (٨٢٦هـ) من استانبول إلى ألبانيا.

---

(١) انتشرت هذه الطريقة فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين فى داغستان وسميت معتقداتها بنهضة أو ثورة المريدية أى الطاعة العمياء من المريد لشيخه ومرشده.

(٢) يرى جاكوب أن المؤسس الفعلى لهذه الطريقة يدعى بالم باب فى نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر الميلاديين.

١١. الصفوية: وهى طريقة من الشيعة وسنتحدث عنها فيما بعد.
١٢. الحيدرية: وهى سلسلة من الشيعة تتعلق باسم الشيخ حيدر (القرن السابع الهجرى) من خراسان وانتشرت فى جميع أنحاء إيران. وامتازت الحيدرية طبقا لما ذكره ابن بطوطة فى القرن التاسع الهجرى بالزهد الشديد، ومما يتمايز به أفراد هذه الطريقة أن دراويشها لا يتزوجون.
١٣. النعمة الآلهية، سلسلة شيعية مؤسسها صوفى وشاعر وسيد من السادات اسمه شاه نعمت الله كرمانى (٧٣١-٨٣٥هـ)، والذى عد من أعقاب الإمام الخامس للشيعة الإمام محمد الباقر، قضى شاه نعمت الله مدة من عمره فى سمرقند وهراة ويزد، وأمضى الخمسة والعشرين عاماً الأخيرة من عمره الطويل فى خانقاه شيدها فى قرية زيبا ماهان القريبة من كرمان، ومرقده فى تلك المنطقة حاليا وهو مزار يؤمه الزائرون، وحظى نعمت الله بقبول زائد وإقبالٍ شديد بين العامة، ويسمونه الولى وشاه أى شاه العزفان، ويسمى شيوخ هذه السلسلة بعده باسم شاه، وتعهده السلطان شاهرخ بالحماية الخاصة (حكم من ٨٠٨ حتى ٨٣٩هـ)، كما دعاه أيضاً إلى بلاط سلطان الدكن أحمد شاه الأول البهمنى (حكم من ٨٢٦ حتى ٨٣٩هـ) نسب إلى الشاه نعمت الله رسائل صوفية عديدة نالت استحسان العامة، وبرز ديوان أشعاره على جميع ما نسب إليه. وموضوع أشعاره هو وحدة الوجود المتطرفة المتشبه مع روح أشعار ابن عربى وأقواله، ويوضح فيها ضمناً ظلمة السيئات التى تنتظر الناس فى آخر الزمان أثناء ظهور المهدى وعيسى والقيامة، وتنتشر هذه الطريقة فى إيران وبلاد الهند، وقد تشعبت عنها عدة شعب كثيرة.

وبعد أن انتصرت الشيعة فى إيران فى القرن العاشر الهجرى وما بعدها زاد نفوذ طرق الدراويش الشيعية الحيدرية والنعمة اللهية. وبسطت نفوذها بين

سكان المدن بصفة خاصة، وازدادت المنافسة والعداوة بنى هاتين الطريقتين لزيادة نفوذهما بين سكان المدن ونقابات التجار وجماعات الحرفيين، ويذكر السائحون الأوربيون فى القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر الميلادية أن أغلب سكان المدن الإيرانية انقسم إلى جماعتين الأولى مؤيدة للحيدرية، والثانية مؤيدة للنعمتية.

١٤. الجلالية: كانت طريقة شيعية من الدراويش التابعين والجوالة، كان رئيسها الشيخ جلال الدين البخارى (٧٠٧-٧٨٥هـ) الذى لقب غالبا باسم الشيخ جلال أو بلقب (مخدوم العالمين)، لم يهتم دراويش هذه الطريقة بمراعاة قوانين الشريعة، وكانوا يربطون أنفسهم بالحبال فى حلقات الذكر، ويطلقون لحاهم وشواربهم قليلا، ولم تكن شعورهم طويلة مثل سائر دراويش إيران، ويجمعون الصدقات ويسلمونها لمرشدهم، وانتشرت هذه الطريقة فى إيران وآسياً الوسطى وبلاد الهند.

وكان القلندرية أو الدراويش فى الزوايا والجوالة والسائلون منتشرين فى إيران وآسيا الوسطى كثيراً، وكانوا يحسبونهم طريقة مستقلة حينا، ويدعونهم حينا آخر فرعا من الطريقة النقشبندية، وأحيانا دراويش لا تنظيم لهم.

وكما قلنا من قبل فإن بعض طرق الصوفية كانت مرتبطة بجماعات الحرفيين، ولكن هذا الموضوع لم يدرس كما يجب أو كما يستحق حتى الآن، ونحن بدورنا لن نخوض فى هذا الموضوع أيضاً، ونظراً لأن التصوف لم يكن له معتقدات موحدة خلال الفترة الممتدة من القرن السادس حتى التاسع الهجرى، لذا فلا يمكن أن نتحدث عن وحدة البناء الاجتماعى للتصوف فى تلك المرحلة أيضاً، كما أن البيئة الاجتماعية التى استقطبت طرق التصوف المختلفة منها أتباعها لم تكن واحدة بأى وجه من الوجوه، فمن الممكن ضمناً أن تلعب الطريقة الواحدة أدوارا

متفاوتة فى مراحل مختلفة، فيكون لها طور فى كل دور، وفى الدور الذى نحن بصدده نشاهد اختلافاً اجتماعيا بين الصوفية.

وإذا كان بعض الطرق الصوفية أو فروعها تعترض على المظالم الاجتماعية اعتراضاً سلبياً قل أو كثر فإن هذا الاعتراض كان فعالاً وإيجابيا فى مواقف قليلة، بينما كان بعضها الآخر على النقيض من ذلك، يعمد إلى إثارة الفكر. وحياة التفكير متقوقعة على نفسها مبتعدة عن أداء دور فعال، فيسروا بأسلوبهم هذا السبيل للطبقة الحاكمة إحكام سيطرتها على عامة الناس، وفضلاً عن ذلك فقد تجلى فى تلك المرحلة أيضاً الرغبة والسعى لتبديل التصوف إلى آلة دفاع عن منافع الطبقات الحاكمة الإقطاعية، وبدلوا مفاهيم تعاليم الصوفية الداعية إلى تحقير الثروة وتمجيد الفقر إلى الرضا بالقسمة والنصيب والصبر والطاعة والخضوع والاستسلام وعدم النزوع لمقاومة الظلم والإجحاف.

ويفسرون معنى الفقر الصوفى بقولهم إن الصوفى يستطيع أن يكون ثريا ولكن لا يجب أن تتعلق وتشغف روحه بالثروة، وعليه ألا يقترف الإثم والعدوان فى سبيل جمع المال، وعلى الثرى ألا يحسب نفسه صاحب المال ومالكه، بل يحسب نفسه مديراً للمال الذى أودعه الله إياه وحسب، وواجب على الصوفى الثرى أن يقنع بجزء يسير من ماله ينفقه على نفسه، وينفق ما بقى من أمواله فى الأمور الدينية والأعمال الخيرية، ونظراً لعدم وجود الرقيب والحسيب على الصوفى الثرى[1] فإن هذه القواعد الأخلاقية لم تقيده فعلياً، ومن الطبيعى أن يجد هذا النوع من الصوفية حماة لهم فى البيئة الإقطاعية، وأن يتبدلوا هم أنفسهم إلى إقطاعيين روحيين.

ونستطيع أن نذكر كمثال عبيد الله الملقب بخواجة أحرار (٨٠٦-٨٩٦هـ)

---

(١) الرقيب والحسيب عند الصوفى هو الله، كما هو الحال عند جميع المؤمنين.

شيخ الطريقة النقشبندية الكبير والذى لعب دوراً بارزا لمدة أربعين عاما تقريباً أثناء حكم التيموريين فى آسيا الصغرى (من الناحيتين السياسية والاجتماعية) وقد اعتبر هذا الشيخ المذكور – وهو مؤلف لكتاب مشهور فى التصوف – من قبل من يعظمونه وليا من أولياء الله، وفى سيرته التى كتبها على بن حسين الواعظ الكاشفى[1] فى نهاية القرن التاسع الهجرى قال واصفاً له بأنه كان يعد من الأولياء إلا أن الكاشفى يمدنا بمعلومات توضح جيداً الجانب الآخر من حياة هذا الولى المذكور، فيقول إن خواجة أحرار كان يملك (١٣٠٠) قطعة أرض ملكاً خاصاً به، وكان منها قطعة واحدة تقدر بحوالى (٨) أو (٩) من الهكتارات المزروعة، كما كان يتجمع لديه لعمليات ترميم الترع والقنوات وتنقيتها للرى ثلاثة آلاف رجل، ويثنى المؤلف المذكور على هذا القول ثناء عطراً، ويوضح أن هذه الثروة إنما هى تنفيذ لإرادة الله، ويقول إن هذه الأموال والأملاك التى له والأراضى والمزارع والغلات وقطعان الماشية من كل صنف وسائر الأملاك المنقولة وغير المنقولة كانت فوق العد والحصر، يضاف إلى هذا أن الولى المذكور أوصد طرق القوافل التجارية بين مرو وبخارى وسمرقند واستولى عليها.

من هذا النموذج المشار إليه نستطيع أن نحكم على مقدار التغير الذى حدث فى الوضع الاجتماعى والفكرى والأخلاقى، والأهداف المعنوية لرؤساء تلك الطرق المذكورة منذ عصر الشيخ بهاء الدين نقشبند وما بعده فى مدة أقل من قرن.

وكان عبد الرحمن جامى الشاعر ينفق سنويا ما يقرب من مائة ألف دينار كبكى" فى مصاريفه العادية اليومية، وإنه طلب من السلطان حسين بايقرا الحاكم التيمورى لخراسان أن يعفى أملاكه من دفع أى نوع من أنواع الضرائب للخزانة.

---

(١) هو كتاب رشحات عن الحياة باللغة الفارسية.

ولم تظهر فى ميدان التصوف على ما يبدو أفكار جديدة وأصلية بعد القـرن الثامن الهجرى، أى بعد ابن عربى وجلال الدين الرومى وعبد الرازق الكاشـانى وعدد من الصوفية الآخرين، ومع أن التصوف اتسعت دائرة نفـوذه وظـل حيـا بتكرار أقوال السابقين وأفكارهم إلا أنه قد أخذ يتجه نحو التدهور والانحطاط، وأخذ الفساد ينخر مشايخ الصوفية أكثر من ذى قبل، وازداد الفساد يوماً بعد آخر، وتبدى فى صورة إظهار المعجزات المعتدلة، وتقديس الأولياء الأحياء مـنهم والأمـوات، وتقديس أضرحتهم ومخلفاتهم، وصارت الطـرق الصـوفية وطـرق الـدراويش والخانقاهات مراكز تقديس وتعظيم هذا النوع مـن المشـايخ، ومنبـع الخرافـات المتعددة، ومصدر التعصب المذهبى وإيواء الضالين والشرسين.

ولم يحفل عامة المؤمنين كثيرا بفلسفة التصوف، وإن كـانوا يطلبـون مـن شيوخهم العون والمعجزات فى الكثير من أمور حياتهم اليومية، وكان ازدياد نفـوذ شيوخ الصوفية وتقديسهم وتعظيم طرقهم سبباً فى زيادة ثروة الخانقاهات، وكـان المؤمنون الإقطاعيون وسكان المدن يقدمون الأموال والبضائع والنفائس والغـلال والقطعان والأراضى للخانقاهات.

كما كان السلاطين وأرباب الأراضى يوقفون الأراضى لهـا، ويصـدرون القرارات بإعفائها من الضرائب، ولم يكن الدراويش التابعون يختلفون فى أوضاعهم الاجتماعية عن الأوباش والسفلة والعيارين، إلا أنهم كانوا يتبدلون بصورة مطردة إلى جماعات محترفة للاستجداء، لا رابطة أو اتصال بينهم وبين أفكار التصـوف، بل فقدوا كل إيمان ودين، وكان المظهر الآخر من مظاهر انحطاط التصوف وفساده أن بعضاً من هذه الطرق الصوفية (أو شعب منها) قد تحولت إلى جماعات عسكرية وعدائية، بدلا من الأفكار الصوفية التى تسعى إلى اكتساب حالة السمو الروحـى،

فقد تحزبت للأفكار المتعصبة (الجهاد في سبيل الإيمان)[1]، وشنوا الحملات علـــى بلاد كفار الكرج وشمال القفقاز وروسيا وبلاد الهند وغيرها، تلك الحملات التى لم يكن لها من هدف سوى جمع الغنائم الحربية الوفيرة واسترقاق عدد من أبنائهم.

---

(١)أثر الأيدلوجية الماركسية واضح فى نظرة المؤلف للجهاد فى سبيل الدين وكل ما هو سماوى.

الفصل الثانى عشر

انتصار الشيعة فى إيران

أدت هزيمة الإسماعيلية النزارية واندحارها وسقوط دولتها فى إيـران إلـى ازدياد نفوذ فرقة أخرى من الشيعة وهى الشيعة الإمامية الإثنا عشرية بين النـاس هناك.

وقد ذكرنا فيما سبق رأى بارتولد واستنتاجه الذى ذهب فيه إلى القول بـأن جميع صور التشيع وأشكاله فى إيران كان مصطبغاً بصبغة العقيدة ومسيطراً على الثورات التى قام بها الفلاحون.

وخلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين كانت ثورات الشعب فـى إيـران مصطبغة بصبغتى التشيع والتصوف معاً، ويشابه هذا المظهر ثورات الأوربيين فى القرون الوسطى التى تدثرت بدثار الدين، وقد اسـتمرت هـذه الثـورة المضـادة للإقطاعيين طوال العصور الوسطى، وقد تجلت هذه بثوب العرفان حينا أو بثـوب الردة حينا آخر، وحينا بشكل كفاح مسلح حسبما تقضى به الأحوال. وقد ظهر فـى ثورات الشعب الإيرانى فى تلك الفترة ثلاثة عناصر سبق ذكرها: الإنشقاق الـذى أصاب الشيعة، والعرفان فى شكل التصوف، والثورات المسلحة.

ومن الممكن ألا نهتم بالطابع الدينى الذى سيطر على الثورات التـى عمـت المجتمعات الإقطاعية كأمر يختص بقلب الإنسان أو باحتياجه للدين، لكـن يجـب البحث فى أسباب هذه الثورات التى عمت القرون الوسطى، تلك المرحلة التى كان الناس فيها لا يعتقدون أية معتقدات سوى الدين والإلهيات والشريعة.

وكانت أسباب ثورات الناس فى تلك المرحلة هى انتشـار المظـالم وظلـم

الفاتحين المغول وازدهار الإقطاع. وكانت تلك الثورات من ناحية العقيدة موجهة ضد المذهب السنى، أى مذهب الجماعة الحاكمة، وضد الياصا الكبرى التى سنها جنكيزخان والمغول (كانت الياصا ستارا لوجه النظام الطبقى وتقييداً للفلاحين فى أراضى المالك وضرائب باهظة لدولة المغول والإيلخانيين فى إيران).

وكانت شعارات الثورات الشعبية تعبيراً عن هذا النوع أيضاً، وكانت الشعارات المذكورة على النحو التالى: ضد البدع (أى الضرائب التى لم تسنها الشريعة). كما كانت تنادى بالعودة إلى قوانين صدر الإسلام، ذلك الأمل الذى كان الناس يسعون إليه وينشدون تحقيقه وكفى.

ونظراً لأن الدولة وحقوقها وقوانينها كانت أكثر ارتباطاً وتماسكاً بالدين فى بلاد العالم الإسلامى الشرقية أكثر مما كان عليه الوضع فى العالم المسيحى الغربى، فإن كل فكر اجتماعى فى العالم الإسلامى كان متداخلاً فى شكل مذهبى ودينى، ومع هذا فإن الدين كان يلعب فى الثورات الشعبية دور الخادم والتابع.

وكان نصف عدد سكان إيران (ومن الجائز أكثر من ذلك) من السنة حتى بداية القرن التاسع الهجرى، فيذكر حمد الله المستوفى القزوينى فى كتابه الجغرافى المسمى (نزهة القلوب) والذى ألفه فى حدود ٧٤٠ هـ أن الشيعة الإمامية كانوا أكثرية فى العراق العربى فى مناطق الكوفة والبصرة والحلة، وفى غرب إيران فى مناطق الرى وأوه وقم وأردستان وفراهان ونهاوند، وكان الشافعية السنة مسيطرين على مدينة ساوه، وفى مدينة كاشان كانت الأكثرية شيعية بينما كان الأكثرية سنية فى القرى المحيطة بها، وكان غالبية سكان جرجان من الشيعة، ولا يتحدث القزوينى عن أهالى مازندران وجيلان، ولكننا نستطيع أن ندرك من مصادر أخرى أن سكان تلك المناطق (باستثناء بعض وجهاء القوم وأهل المدن)، كانوا جميعا من الشيعة الإمامية. ويذكر المستوفى أن الشيعة الإمامية تفوقت فى ناحية واحدة من

خراسان وهى بيهق التى كانت سبزوار عاصمتها.

وطبقاً لما ذكره المستوفى فإن الإسماعيلية الباطنية كانت أكثرية فى كثير من نواحى جبال البرز مثل الديلم وطوالش ورودبار وغيرها. كما يستفاد من مصادر أخرى أن منطقة قهستان قد بقيت مدة طويلة مركزاً أساسيا للإسماعيلية، ولا يتحدث القزوينى عن مذاهب أهالى بعض المناطق مثل خوزستان وكرمان وسيستان، وكان أهل السنة أكثرية فى نواحى إيران الأخرى، ولكنه يمكن الظن بأن غالبية السكان فى كثير من المناطق وخاصة فى المناطق الريفية كانوا يبطنون المذهب الشيعى ويظهرون التسنن رسميا وظاهريا عملاً بمبدأ التقية، وبناء على هذا فإن غالبية سكان إيران حتى بداية القرن التاسع الهجرى كانوا يعدون من السنة بصفة رسمية.

وكان الإقطاعيون وسكان المدن من أهل السنة فى الغالب، كما كان سكان المنطقة الغربية من إيران شافعية المذهب، وطبقاً لما ذكره المستوفى فإن سكان المدن التالية كانوا على المذهب الشافعى: أصفهان، وقزوين، وأبهر، وزنجان، ومزرقان، وشيراز، وكلبايجان، ويزد ومشكين، وأهر، ونخجوان. ويذكر المستوفى عدداً محدوداً من مدن خراسان كان أهلها سنة هى: هراة وخواف وجوين. ولكنه يستفاد من المصادر الأخرى أن غالبية أهل خراسان كانوا سنة أحنافاً، كان المذهب السنى مذهباً رسمياً لجميع بلاد إيران باستثناء ولايات مازندران وجيلان التى كانت شيعية المذهب رسميا.

وعلى هذا فإن سمة العقيدة التى سيطرت على الثورات التى قام بها الأهالى ضد الغزاة المغول والإقطاعيين. يمكن اعتبارها شيعية فقط، وحتى إذا افترضنا أن الشيعة كانوا أقلية فى إيران عبر القرنين الثامن والتاسع الهجريين، فيجب أن يكون واضحاً أن تلك الأقلية على أية تقدير كانت مهمة وفعالة وذات تأثير، وإنها كانت تلقى قبولاً من أهل القرى والطبقات الدنيا من أهل المدن.

وقد تحدثنا كثيراً فيما سبق عن كيفية ظهور فكرة المهدى وانتظاره، وكيف قويت هذه الفكرة، وكيف كان عامة الناس يعتقدون فى ظهوره على أنه ثورة اجتماعية فى الدين، وكيف كانوا يعتبرونه الأمل فى رفع المظالم التى يرتكبها الناس بعضهم فى حق الآخر، وإزالة الظلمة (أى السلاطين السنة) واستقرار سلطة العدل على الأرض.

وقد شبت ثورة كبرى شعبية عام ٦٦٥هـ فى فارس بقيادة شرف الدين الذى سمى نفسه بالمهدى، وقد أخمدت هذه الثورة بطريقة وحشية، وزاد الأمر سوءاً فى إيران بعد سقوط الدولة الإيلخانية المغولية فيها عام ٧٦٣هـ، فتعقدت الأمور الداخلية بإيران وحدث تدهور اقتصادى شديد، وزادت وطأة الضرائب الجزافية نتيجة الإنفاق الباهظ من قبل عمال الديوان وكبار موظفيه: وحدثت ثورات داخلية مدمرة قادها جماعات من الإقطاعيين الطامحين إلى تسلم السلطة والحكم باسم المغول الإيلخانيين، وقد عمت تلك الثورات الإقطاعية وما صاحبها من هرج ومرج وسلب ونهب واعتداءات وقطع الطرق جميع الأطراف والأكناف.

وكانت هذه العوامل كلها سببا فى تردى الأوضاع الاقتصادية فى القرى، وسبباً فى تدهور الزراعة بها وما أعقب ذلك من فقر شديد، خاصة فى خراسان التى خربت فى عصر التمرد الإقطاعى (٧١٧-٧١٩هـ) الذى قاده يسور الأمير المغولى، فكان الوضع بها قاسيا ووخيماً وقد واكب الصراع بين جماعات الإقطاعيين فى خراسان الاعتداءات الإقطاعية على أهالى القرى والمدن، إلى حد أن "حافظ أبرو" يذكر أنه كان يظهر فى كل ركن وناحية شخص عدوانى فى هذا العصر يحاول إيذاء الناس، ويرتكب الأعمال المخالفة للقانون و (يظهر فى كل زاوية معتد يعلن شعاره أنا فقط ولا أحد غيرى)، وطبقاً لما ذكره ظهير الدين المرعشى فقد "ضاقت منطقة خراسان على اتساعها بالرعية".

وتجاوز الظلم كل حد وبصفة خاصة على طائفة التاجيك الذين تعرضوا للخسارة الجسيمة، وأصاب الناس الأذى والإرهاق" وكان آخر الحكام الإيلخانين فى إيران يعرف باسم طوغاى تيمورخان (٧٣٧-٧٥٤هـ) وكان لا يزال باقيا فى جرجان، إلا أن حكمه كان حكما اسميا لا فعل له ولا رسم.

وقد اندلعت ثورات شعبية كثيرة خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين مواكبة لثورة عام ٧٣٨ هـ التى قامت فى خراسان لا فى إيران وحدها بل وفى الأقطار المجاورة لها أيضاً. لأن ظاهرة الاستفادة القصوى للإقطاعيين وسيطرتهم كانت سمة مشتركة لبلاد عديدة. وكان يشارك فى تلك الثورات الفلاحون والحرفيون وأبناء الطبقات الدنيا من أهل المدن، بالإضافة إلى العبيد الفارين من سطوة الإقطاعيين.

ومن أمثلة ذلك: ثورة السربداريين (اليائسين) أى الذين أسلموا أنفسهم للمفضلة فى خراسان من سنة ٧٣٨ حتى ٨٧٣هـ، وفى سمرقند من سنة ٧٦٧ حتى ٧٦٨هـ، وفى كرمان سنة ٧٧٥هـ، والثورات المماثلة فى مازندران من عام ٧٥١هـ حتى ٧٦٢هـ وما تلاه من أعوام، وفى جيلان من عام ٧٧٢هـ وما بعده، وثورة أهل سبزوار عام ٨٠٨هـ ومازندران ٨٠١هـ، وثورة الحروفية فى العقد الأول من القرن الخامس عشر الميلادى (التاسع الهجرى)، تلك الثورات التى عمت بلاداً شتى ومساحات شاسعة شملت خراسان حتى تركيا العثمانية، فضلاً عن ثورة الشيخ المولوى بدر الدين السماوى وبركليوجه مصطفى فى تركيا عام ٨١٩هـ، وثورة المشعشع أو طلائع المهدى فى خوزستان عام ٨٢٥هـ والأعوام التالية. وكانت الأفكار المشتركة لجميع هذه الثورات الشعبية كما سبق القول عبارة عن عقائد فرق الشيعة المختلفة المزوجة بالتصوف، وكان الدراويش يحتلون مقاماً رفيعاً فى تلك الحركات.

وكانت ثورة السربداريين فى خراسان أكثر تلك الثورات أهمية من الناحية التاريخية. ويعد الشيخ خليفة المازندرانى المؤسس لتلك الأسرة الخاصة من الدراويش الإمام العقائدى لتلك الثورة، وكان فى شبابه تلميذ الشيوخ الدراويش، إلا أنه تركهم حينما لم يجد لديهم إجابة شافية للأسئلة التى اختلجت فى صدره وألمته، وبعد ذلك أصبح الخليفة شيخاً، ومن الجائز أنه سمى نفسه بهذا الإسم لأنه لا يوجد فى أى مرجع أى خبر يتعلق بأخذه لقب الشيخ والخرقة من أى من شيوخ الدراويش.

وحين وصل الخليفة إلى سبزوار فى ناحية بيهق سكن إحدى حجرات المسجد الجامع للمدينة وأخذ يبث دعايته وعقيدته فى الناس، وكانت الطبقات الدنيا من أهل مدينة سبزوار وسكان القرى المجاورة من متعصبى الشيعة الإمامية، ولا يتضح من مصادرنا التى بين أيدينا، والتى تكن الخصومة للشيخ خليفة، لا يتضح منها ماهية تعاليمه، إلا إننا نعتقد أن فقهاء سبزوار من أهل السنة كانوا يتهمون الشيخ خليفة بأنه كان يمارس الدعاية لآراء دنيوية تعادى الشريعة المطهرة، وقد أحرزت دعايته لأفكاره نجاحا باهرا، ودخل جزء كبير من أهالى سبزوار فى عداد مريديه (مريدى الشيخ)، وأفتى الفقهاء فتوى مفادها أن الشيخ ارتد وحكموا عليه بالموت، وقتل فى نهاية الأمر على يد جماعة من القتلة أرسلهم فقهاء السنة تنفيذاً لحكمهم، وعثر عليه تلاميذه ذات يوم معلقاً على أحد الأعمدة بفناء المسجد الجامع (١٢ ربيع الأول عام ٧٣٦هـ).

ونال حسن جورى مكاناً مميزاً وفائقاً بين تلاميذ الخليفة، ويبدو أنه كان قرويا من قرية جور، وقد أنهى مرحلة الدراسة بتفوق وعمل بالتدريس، إلا أنه وقع تحت تأثير دعاية الشيخ خليفة ووعظه وتحول عن التدريس وابتعد عن المذهب السنى (المذهب الرسمى)، وقد أضحى حسن جورى بعد موت أستاذه الخاص الشيخ خليفة

الأليم شيخاً ورئيساً لتلك الجماعة، فذهب إلى نيسابور حيث أحرز نجاحاً كبيراً فى دعايته ووعظه، وكانت الغالبية العظمى من مريديه من الحرفيين الذين يكسبون قوت يومهم بالكد الحلال، وكان كل واحد من الملتحقين بالجماعة يتعهد ويقسم بأن يحافظ على سلاحه "وكان كل من يقبل دعوتهم يثبت اسمه ويقول الآن وقت الاستتار والاختفاء، ويعد بأن يكون رهن إشارة الشيخ حسين حين يظهر، وإنه يجب أن يكون على أهبة القتال جاهزاً بسلاحه".

ومن هنا يتضح أن حسن جورى (وبدون شك أستاذه شيخ خليفة) كانا يبشران بدعوتهم تحت ستار التصوف والتشيع، ويحرضان بذلك على الثورة على النظام القائم، وكانا يعتبران عملية الإعداد للثورة وظيفتهم الأساسية، ويمكن الظن بأن كلا من الشيخ خليفة وحسن جورى لم يكونا صوفيين واقعيين، ولكنهما استفادا فقط من تنظيم طريقة الدراويش على ما يبدو لإعداد مقدمات الثورة، وسميت هذه الجماعة (باسم حسن جورى) حسنية، ثم تكونت رواية بعد ذلك تصل بسلسلة النسب الروحى لهذه الطريقة إلى الشيخ بايزيد البسطامى الذى اتصلت بواسطته إلى الإمام السادس للشيعة الإمام جعفر الصادق.

وأخذ الشيخ حسن جورى يبشر بدعوته لثلاث سنوات فى نيسابور وبلاد خراسان مثل مشهد وابيورد وخيشان وبلخ وهراة وخواف، وسافر إلى ترمذ وقهستان والعراق العجمى ثم رجع إلى خراسان بعد ذلك، وكان أحيانا يختفى فى المغارات، وتم القبض على حسن جورى وجمع من تلامذته يصل إلى ستين أو سبعين فرداً أثناء مرورهم من الطريق الممتده بين مشهد وقهستان بأمر من الأمير أرغون شاه أمير عظماء الجند المغولى فى خراسان وسجن فى قلعة طاق فى ناحية يارز.

وحدثت قبل تلك الواقعة عدة ثورات قام بها الفلاحون فى قرية باشتين القريبة

من بهيق بطريقة ارتجالية. وتذكر إحدى الروايات أن رسولا مغوليا نـزل بتلـك القرية واختار منزلا يملكه أخان فى تلك القرية، وطلب منهما فى البداية شرابا ثـم طلب بعد ذلك امرأة أو فتاة ثم طلب منهما فى النهاية زوجتيهما، فتضايق الأخـان كثيراً وقتلاً الرسول فطلب علاء الدين محمد هندو الذى كان وزيرا فى خراسان من قبل الإيلخان، طلب من سكان قرية باشتين تسليم القتلة، ثم أرسل جماعة من الجند إلى أهالى تلك القرية، عندئذ ثار أهل القرية واشتبكوا مع الجنود حيث أنزلوا بهـم الهزيمة وأخرجوهم من القرية، وفى تلك الأثناء كان قد رجع إلى قرية باشتين أحد أبناء ملاك الأراضى من السادات الحسينية وكان اسمه عبد الرزّاق، وحين علم بما حدث أصر على اتخاذ جانب الفلاحين فاختاره جمع من الشبان البواسل المسـلمين ممن كان يعتبر الواحد منهم نفسه، (رستم عصره) فى قوته، اختاروه قائـداً لهـم، فالتف حوله أهل القرية وكانوا يقولون: "لقد تسنم سنام السلطة جمع من المفسـدين أخذوا يسومون الناس الظلم، فإن حالفنا التوفيق رفعنا نير الظلم، وإذا كانت الأخرى قتلنا أنفسنا حتى لا نرى الظلم مرة أخرى".

ووفق المصادر الموجودة فقد بدأت هذه الثورة التى قام بها أهل باشتين يـوم ١٢ شعبان ٧٣٧هـ، وكان أكثر أهل القرى من مريدى الشيخ حسن جورى، وبناء على هذا فقد كانوا يعدون منذ مدة، لهذه الثورة، وزادوا قوة عن ذى قبل، حتى إنه لم يمض وقت طويل حتى تمكنوا من الاستيلاء على استحكامات مدينة سبزوار (فى صيف ٧٣٧هـ) وسيطروا بعد ذلك على المدن المجاورة مثل جـوين وإسـفراين وغيرهما، وتلقب عبد الرزاق بالأمير، وضربت السكة باسمه، وأمر أن يذكر اسمه فى الخطبة، وبهذا تأسست دولة السربداريين من سنة ٧٣٧ حتى ٧٨٣هـ).

وشرح تاريخ دولة السربداريين يخرج عن موضوعنا فى هذا المقـام، وقـد تحدثنا عن هذا الموضوع فى كتاب آخر، وإنما أذكر هنا مختصرا شديداً لهذا، فقد

شارك فى هذه الثورة صغار الإقطاعيين "الإيرانيين"، وكان هدفهم الإطاحة بالحكام الغزاة أى كبار سكان الصحراء من المغـول والتـرك، وكانـت حركـة دولـة السربداريين يتنازعها تياران مختلفان بصورة دائمة، التيار المعتدل الذى كان يعتمد فى حركته على صغار الملاك الوطنيين، والتيار المغالى أى دراويـش الطريقـة طريقة الشيخ حسن جورى (الذى أطلق سـراحه حـوالى ٧٤٠هـ علـى يـد السربداريين، وقدم إلى سبزوار) الذين يعتمدون على الحرفيين وفقـراء الفلاحـين ويستمدون منهم القوة، وكان أنصار التيار المعتدل يطلق عليهم اسم السـربداريين، بينما أطلق على أتباع التيار المغالى اسم الشيخية، وكان الشـيخية يجتهـدون فـى تحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة فى الأموال، وقد تجلى النـزاع بـين هـذين التيارين فى التغييرات المتعاقبة فى الحكومة وتبديل رؤساء السربداريين، إذ تغيـر إثنا عشر أميراً (سربدارا) خلال مدة أربع وأربعين سنة.

ومع أن أغلب الأمراء كانوا من صغار الملاك (وإن كان ضغط الحـرفيين والفلاحين كان يجبرهم على العودة إلى الماضى) فقد كان على الفلاحين فى دولـة السربداريين أن يقايضوا بثلاثة أعشار المحصول محصـولات أخـرى فقـط ولا يطالبوهم بدينار واحد، وكان الأمير وأقرباؤه وعماله وجنوده متساوين ويرتـدون ثيابا بسيطة من وبر الجمال. فكانوا يرتدون ثيابا بسيطة من وبر الجمال، وكانـت الموائد العامة تبسط كل يوم فى منزل الأمير، ويستطيع أن يختلف إليها الجميع من غنى وفقير، وقد تكون الجيش من الفلاحين وصغار الملاك، وكان الملاك الصغار هؤلاء يعرفون فى المصادر المختلفة باسم (كبار السربداريين) وقد بلغ الجيش فـى البداية اثنى عشر ألفاً من الجند، يتقاضون جميعاً رواتبهم من خزانة الدولة. وكـان الجنود السربداريون يمتازون بالشجاعة الفائقة والمشهورة، وكانوا يجتهدون فى أن يتحقق قول أحد شعراء العصر: "لن ينصب أى تركى خيمة فى إيران حتـى يـوم

القيامة خوفاً من أسنة السربداريين" وحوالى عام ٧٤٠هـ أنزل السربداريون هزيمة نكراء بثلاثة من جيوش البدو المغول والترك والإقطاعيين وكبار جندهم، واستولوا على مدينة نيسابور الكبيرة من أيديهم.

واستولت دولة السربداريين منذ ذلك التاريخ على جميع الأراضى الممتدة من الغرب إلى الشرق، من الدامغان حتى جام (٥٠٠ كيلو متر)، ومن الشمال إلى الجنوب أى من خبوشان حتى ترشيز (٢٠٠ كيلو متر). وأطلق ثانى حكام السربداريين وهو وجيه الدين مسعود (٧٣٩-٧٤٥هـ) على نفسه لقب (سلطان الإسلام وملك ملوك الأقاليم السبعة).

وقد هاجر طوغاى تيمور آخر الإيلخانيين المغول مع جيشه إلى جرجان ولقى الهزيمة مراراً من السربداريين، فدعا قادتهم إلى معسكره لتوقيع معاهدة صلح، وفكر فى إقامة حفل استقبال تكريما لهم يغدق عليهم فيه الشراب فيسكرون ويقبض عليهم فى نهاية الحفل، ووصل يحيى كرابى أمير السربداريين ومعه حافظ شعانى قائد السربداريين وثلاثمائة من السربداريين (فى إحدى الروايات ألف شخص) إلى المعسكر، وأطلع على مخطط الإيلخانيين، وصمموا على أن يكون لهم قصب السبق فى هذا المجال، وفى مجلس الضيافة داخل المعسكر والذى كان بمحضر الصدفة داخل الخيمة الكبرى للإيلخانيين أخذت كؤوس الشراب تدور على الحاضرين وبينما الأمر كذلك وضع يحيى كرابى يده فوق رأسه، وكان هذا إشارة تعنى – كما سبق الإتفاق على ذلك – أن يستل حافظ شعانى سكينا من حذائه، فهوى به على رأس الإيلخانى وأجهز عليه يحيى كرابى بفأس حربية، وهاجم السربداريين المغول على حين غفلة فقتلوا بعضاً منهم وأثر الباقون الفرار لقسوة ما شاهدوا.

يقول حافظ أبرو: "لقد انتهى المعسكر السلطانى فى لحظة واحدة فلم يبق منه أحد". وأضاف السربداريون إلى أملاكهم كلا من طوس ومشهد فى الناحية الشرقية،

ومنطقة جرجان وقومس فى الناحية الغربية (استمرت سيطرتهم على قومس لفترة قصيرة)، وبذل السربداريون جهودا كثيرة فى تحسين عملية الرى وحفر القنوات فى طوس ومشهد. ويتحدث حافظ أبرو بإطراء عما وصلت إليه الأمور فى منطقة بيهق فى عهد السربداريين، ويشير إلى أن مدينة سبزوار قد تغيرت وأضحت واحدة من أكبر مدن إيران فى ذاك العصر.

وقد راج مذهب الشيعة الإمامية فى أنحاء مملكة السربداريين. وكان يذكر فى الخطبة أسماء الأئمة الإثنا عشر، ولا تعد دولة السربداريين دولة الفلاحين الديمقراطية، بل تعد دولة صغار الملاك الديمقراطية، إلا أنها استطاعت أن تحفظ وجودها نتيجة للإهمال الشديد الذى كان متبعاً مع الفلاحين فيما مضى، وكان رؤساء السربداريين الذين يمثلون الجناح المعتدل لتلك الحركة يتبعون مظاهر الحكم الإسلامى المطلق المبنى على الشريعة (التشيع).

وأباد آخر أمراء السربداريين أتباع التيار المغالى وأعدم قائدهم "درويش عزيز" وسبعين من رفاقه وحظر ظهور الطريقة الحسنية، ورغم هذا فإن دولة السربداريين وإن ظلت قائمة مدة أطول إلا أنها تحولت إلى مجرد إمارة إقطاعية عادية.

وبدأت حركة مماثلة لذلك فى مازندران عام ٧٥٩هـ تقريباً، فقد وصل إلى مازندران سيد قوام الدين المرعشى الذى كان إماميا شيعياً متعصباً، وكان قد تولى مشيخة طائفة الدراويش الحسنية بعد موت جورى، فلم يمض وقت طويل حتى ترأس تلك الحركة القوية التى كان يتولى الدراويش قيادتها، ويذكر دولتشاه أن أهالى مدينة سارى ومازندران قد أضحوا من مريديه (الشيخ سيد)، وصاركيا أفراسياب أمير مازندران من أتباع الشيخ سيد عن كره، وارتدى ثياب التصوف، وكان يختلف إلى الحمام العام، وأعلن كذباً أنه درويش "وعمل فى خداع أهل

مازندران"، ويتضح من الروايات التى نقلها ظهير الدين المرعشى أن دراويش مازندران (وكانوا من الفلاحين والحرفيين) كانوا يقسمون النعم الدنيوية عليهم لتحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية.

وحين رأى أفراسياب أن أهل مازندران قد انضموا إليه (سيد قوام الدين المرعشى)، وأضحوا دراويش له ويؤمنون، وكانوا يعتبرونه واحداً من مريديه، وكانوا يتوقعون منه كذلك مقداراً من الأسلحة والأمتعة، أخذ أفراسياب وأبناؤه يختلفون إلى الحمام مرات عدة. فيأتى الدراويش ويأخذون عباءته القصيرة قباءه ويرتدونها، ويقولون: قولوا لكيا أفراسياب: إننا مريدوه ولا قباء لنا وأنت حاكم هذه الولاية، فلتأمر بخياطة قباء آخر، فقط أخذ هذا الدرويش هذا القباء وارتداه. كما كانوا يأخذون دروع أبنائه وسيوفهم ويرددون نفس القول السابق: إن هذا الدراويش لا سلاح عنده ولذا أخذه، وعندك الكثير وفحذ آخر لنفسك غيره. كما كانوا يأتون وقت حصاد الأرز إلى مزرعة أفراسياب الخاصة وينتظرون الحصول على مقادير من الأرز الذى لم يزرعه الدراويش، ويلتمسون منه أن ينعم عليهم بالعديد من أقداح الأرز، فكان كيا يقول مضطراً: أعطوا الدراويش عدة أقداح، وكانوا يأتون مزرعة الأرز مرتدين عديداً من الأقبية ويسمون كل قباء قدحاً، فكان يتعين لكل واحد مائة قدح إذا كان يلبس مائة قباء وكان معه فى العادة ألف قدح منها.

يتضح من تلك القصة أن الدراويش كانوا فى نفس الوقت يمثلون قوة مسلحة، وقد ضاق أفراسياب ذرعاً بالدراويش فانفصل عنهم، وألقى بالشيخ سيد قوام الدين فى السجن، واتهمه بأنه بذر بذور التآمر والعصيان، إلا أن المسلحين هاجموا السجن وأطلقوا سراحه عنوة، ونشبت معركة بين الدراويش الثائرين وجنود أفراسياب قرب آمل انتهت بهزيمة أفراسياب وقتله.

وتأسست فى مازندران دولة سميت باسم دولة السادات، وكانت تحت سيادة

السربداريين فى خراسان، وكان ذلك عام ٧٦٢هـ، وكان النفوذ الروحى والسياسى لتلك الدولة بيد سيد قوام الدين وأخلافه الذين حكموا تلك الدولة باسم السادات الشيعية المرعشية، وفى عام ٧٧٢هـ نتيجة لثورة مماثلة لدراويش الشيعة قادها سيد أميركيا تأسست دولة أخرى من السادات فى الجزء الشرقى من جيلان، واتخذت من لاهيجان عاصمة لها.

وهبت ثورة للسربداريين فى سمرقند عام ٧٦٨هـ إلا أنها أخمدت بيد تيمور، واندلعت ثورة فى كرمان عام ٧٧٠هـ على غرار ثورة السربداريين حيث أعدموا الكثير من الإقطاعيين والفقهاء فى الأطراف المختلفة أو أودعوهم السجون وصادروا أموالهم وممتلكاتهم، فقام جنود الشاه شجاع (من آل مظفر) وأخمدوا الثورة بعد أن حاصروا مدينة كرمان تسعة شهور وسحقوا المتمردين، واستولى جيش تيمور على مدينة سبزوار عام ٧٨٣هـ وأنهى وجود السربداريين، ثم أخمدت ثورة أخرى بعد ذلك قام بها السربداريون فى تلك المدينة عام ٧٨٥هـ، ولقيت دولة السادات فى مازندران عام ٧٩٥هـ نفس المصير أيضاً.

إلا أن ثورة جديدة قامت فى سبزوار من قبل السربداريين بعد موت تيمور، واستطاع جنود السلطان شاهرخ من خلفاء تيمور إخمادها بمشقة كبيرة، وعادت دولة السربداريين من جديد فى مازندران عام ٨٠٩هـ، وتبدلت دولة السادات الشيعية فى مازندران وجيلان فى القرن التاسع الهجرى إلى دولة إقطاعية صغيرة عادية.

وفى القرن التاسع الهجرى حين كانت إيران تحت حكم التيموريين ظهرت فرق جديدة من غلاة الشيعة الفدائية، وكان من بينها بصفة خاصة فرقة

الحروفيين[1] التى أخذت تعمل بجد ونشاط ضد التيموريين، وكانت دعايتها موجهة ضدهم، وقد انتهى الأمر بمقتل السلطان شاهرخ فى هراة عام ٨٣١هـ، واندلعت ثورة شيعية فى خوزستان عام ٨٤٥هـ ترأسها سيد محمد مشعشع، وكان من غلاة الشيعة، وكانوا يلقبونه بالإرهاص الذى يسبق ظهور الإمام الغائب المهدى، وكان يتنبأ بأنه سيرجع سريعاً حيث يحقق المساواة للجميع ويملأ الأرض عدلا. ووفق ما ذكره الجعفرى المؤرخ فقد اجتمع حوله ما يقرب من عشرة آلاف من الجهلة والعيارين واللصوص، وانضووا تحت لوائه ورفعوا راية التمرد والعصيان فى المنطقة الممتدة بين حويزة وشوشتر (يذكر المؤرخون المؤيدون للإقطاعيين الطبقات التى قادت الثورات من سكان المدن والقرى باسم الجهال والعيارين واللصوص)، حيث اسقطوا أسرة الأمير الإقطاعى المحلى وأبادوهم، وأعدموا كبار الرجال والفقهاء الإقطاعيين (شيوخ أهل السنة وعظماؤهم)، وكان الجعفرى السابق ذكره يسمى أتباع المشعشع الغالية (الشيعة الغالية) و (الفدائيين) و (الفلاسفة) و (الإسماعيلية). وكانت تلك الثورة مقرونة بالإغارة أى أنه من المحتمل أن يكون القواد قد قسموا فيما بينهم المنازل والعقارات والأراضى والأموال التى غنموها من القتلى.

وكانت ثورة أهل خوزستان سببا فى انزعاج الإقطاعيين فى المناطق المجاورة واضطرابهم، فقاد شيخ الإسلام بشيراز ناصر الدين جيش الإقطاعيين فى فارس ضد الثوار، ويذكر الجعفرى أنه حين التقى الجمعان نشبت بينهما معركة

---

(١) ظهرت هذه الفرقة وهى من غلاة الشيعة فى خراسان فى نهاية القرن الرابع عشر كان مؤسسها شخص اذربايجانى يدعى فضل الله الملقب بالحروفى نفاه تيمور إلى أذربايجان حيث قتله ابنه ميرانشاه بيديه سنة ٨٠٤هـ/١٤٠١م لذا يسميه الحروفيون باسم الدجال المترجم العربى.

كبرى، ونظراً لأن جماعة المشعشع كانوا فدائيين فقد اعتبـروا المـوت غـايتهم وملاذهم، فثبتوا ببسالة وولى جيش شيراز مدبراً مؤثرا الفرار من أمامهم فحاصـر المشعشع مدينة حويزة، وطلب كبار الرجالات المحليين العون من الأميـر أسـفند الذى كان من أسرة التركمان القرة قوينلو (أصحاب أذربايجان وأرمينية والعـراق العربى)، فهب اسفند قرة قوينلو لنجدتهم بجيشه، حيث انتصر علـى الثـوار بعـد معركة دامية ومزقهم شر ممزق، وبعد ذلك أغار على حويزة والمناطق المجـاورة لها وأوقعوا فيها التخريب والتدمير مما سبب قحطاً شديداً فى تلك المناطق، وهرب المشعشع، إلا أنه آب بعد عدة سنوات، وأطلت الفتنة برأسها من جديد ونجح الثوار فى تأسيس دولة شيعية صغيرة من نوع السربداريين فى منطقة حويزة التى تحولت بعد ذلك إلى دولة إقطاعية عادية.

والصورة التى سبق توضيحها مرارا يتضح منها أن التشـيع كـان عقيـدة مشتركة للثورات الشعبية التى نشبت فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين، وكـان من نتيجة تلك الثورات أن قويت الشيعة فى إيران، وكانت الخصيصـة المشـتركة لكثير من تلك الثورات الشعبية هي الاجتهاد والعمل والرغبة التامـة فـى تحقيـق العدالة الاجتماعية والمساواة التامة فى الأموال. وكان المؤرخون السنة الموالـون للإقطاعيين يجتهدون قدر المستطاع فى إيجاز القول فى هـذا الموضـوع غيـر المستساغ (بالنسبة لهم).

ونجد شرحاً أكثر تفصيلاً لهذا البرنامج الذى يهدف إلى تحقيق المساواة فـى مؤلف لمؤرخ يونانى يسمى (دوكى)، وكان رجلاً مسيحياً جاهلاً بالمذهب السـنى، وقد شرح قصة الثورة التى حدثت بقيادة الشيخ بدر الـدين السـماوى والـدرويش بركليوجه مصطفى فى تركيا العثمانية (آسيا الصغرى وتراقية) والتى شارك فيهـا الفلاحون الأتراك واليونانيون، يقول دوكى: إن بركليوجه أعلن الاشتراك فى كـل

شئ من طعام وكساء وجياد وحيوان ومزارع عدا النساء، وإنه كان يقول: "إنى أدخل منزلك مثلما أدخل منزلى، وتدخل أنت منزلى مثل دخولى منزلك باستثناء قسم الحريم"، وكان جميع الفلاحين الثائرين يرتدون ثياباً واحدة بسيطة، كما كانوا يرتدون القلنسوة وأحذية من اللباد، ويمدون سماطاً عاماً، ويجتهدون فى أن تُقَسَّم بينهم بالتساوى جميع الخيرات المادية.

يتضح لنا إذن من المصادر التى تحدثت عن الثورات الشعبية فى إيران هذه الجزئيات (لباس واحد للجميع ومد سماط عام والاجتهاد فى تقسيم الملابس والطعام بالتساوى)، كما يتضح أن هذا كان البرنامج الاجتماعى للتيار المغالى فى جميع الثورات الشعبية التى حدثت خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين، وأن هذا البرنامج كان السبب فى جذب الطبقات الدنيا من سكان المدن والفقراء المعدمين من الفلاحين وأنه استقى أسسه من أربعة منابع فكرية وعقائدية رئيسية وهى:-

١. من الأفكار الاجتماعيين للمزدكيين (القرنين الخامس والسادس الميلاديين) ومن اقتفى أثرهم أى الخرمية (فى القرنين الثانى والثالث الهجريين) الذين ظل أتباعهم موجودين فى إيران (حتى القرن الثامن الهجرى).

٢. من الأيوتوبيا (المثالية) والآمال الممزوجة بالأوهام للقرامطة.

٣. من الآمال والأحلام الشيعية فيما يتعلق بظهور الإمام المهدى الذى يملأ الأرض عدلا ومساواة.

٤. من زهد الصوفية الذين تخلوا عن الثروة والنعيم وتفرغوا للعبادة وعظموا الفقر كما سبق القول.

وقد تبوأت حركة الصوفية والقزلباشية مكاناً مهما وأهمية كبرى بين ثورات الشيعة فى إيران لما كان لها من نتائج سياسية.

وقد كانت هناك سلسلة من الصوفية والدراويش تكونت فى عصر الحكم المغولى، وكان شيوخها من الأسرة الصوفية، وسميت باسم الشيخ صفى الدين إسحق الأردبيلى (٦٥٠-٧٣٥هـ) مؤسس سلالة الصفويين، وإن كان يجب أن يعد الشيخ تاج الدين زاهر الجيلانى (متوفى ٧٠٠هـ) هو المؤسس الفعلى لهذه الطريقة، فقد كان أستاذاً وحما للشيخ صفى الدين، وليس الشيخ صفى نفسه.

ومصادرنا الأصلية التى تتحدث عن تاريخ الحركة الصفوية هى: كتاب "صفوة الصفا" الذى ألفه درويش توكل الملقب بابن البزّاز عام ٧٦٠هـ عن تاريخ حياة الشيخ صفى الدين، وكتاب تاريخى آخر مجهول المؤلف عن حياة الشاه إسماعيل الأولى، ثم المؤلف التاريخى الشهير (خواندمير)، وكتاب حسن روملو، وكتاب مير يحيى القزوينى، وألفت هذه الكتب الثلاثة التاريخية بالفارسية، وكان أسلوب هذه الكتب الثلاثة مؤيدا للصفوية.

أما كتاب فضل الله بن روزبهان خونجى مؤلف كتاب (تاريخ عالم آراى يمينى) فكان ينظر إليه على أنه مضاد للصفوية والشيعة، وهناك كتاب متأخر ألفه الشيخ حسن بن الشيخ أبدال الزاهدى (وكتاب آخر ألف بالفارسية فى النصف الثانى من القرن الحادى عشر الهجرى) باسم (سلسلة نسب الصفوية) وهو من الكتب التى لا يوثق بها لأسباب عديدة.

وحينما استقرت الأسرة الصفوية على عرش إيران عام ٩٠٨هـ نسبت نفسها إلى سلسلة السادات وبالتالى إلى العرب. ويقال إن سلسلة النسب الدقيقة التى كانوا ينقلونها كانت تصل بنسب الشيخ صفى الدين إلى الإمام السابع للشيعة الإمام موسى الكاظم عبر واحد وعشرين رجلاً، وقد ثبت الآن أن هذه خرافة، وظهر بعد ذلك أن تاريخ ظهور هذه الأسرة يرجع إلى ما بعد أواسط القرن التاسع الهجرى، ويظن أحمد كسروى حديثاً أن الأسرة الصفوية كانت من الأكراد أصلاً، وأيد هذا

الرأى أيضاً المؤرخ التركى زكى وليدى طوغاى.

على أية حال فإن الصفويين الذين كانوا يعيشون فى أردبيل بأذربايجان، كانوا يميلون إلى التركية، كما كانت لغتهم الأم فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر الميلادى (التاسع الهجرى) هى اللغة الأذربايجانية، كما كان الشاه إسماعيل يكتب بهذه اللغة ويتخلص فى شعره باسم خطائى.

ومن المحتمل أن المحيط الصوفى الذى تكونت فيه نواة الأسرة الصَوفية فى بداية الأمر كان على اتصال بالثورات والانتفاضات الشعبية، فنحن نعلم أن شيروانشاه (أخستان الثانى الذى عاش فى فترة حكم الإيلخان المغولى أرغون خان من ٦٨٣ حتى ٦٩٠هـ) كان يتهم الشيخ زاهد الجيلانى باختطاف رعاياه. ومنهم من كان من العمال الزراعيين، كما كان يهدده بتخريب صومعته فى مغان وإغراق مريديه، وحين خلف الشيخ صفى الدين الشيخ زاهد تربع على عرش الطريقة، فكان له بدوره كما يذكر مؤلف سيرة صفوة الصفا العديد من المريدين والأتباع من الفلاحين والأعيان فى أردبيل وخلخال ومشكين (بيشكين) ومغان وطالش ومراغة وأماكن أخرى، كما يذكر هذا المصدر أيضاً عددا كبيراً من الحرفيين كالنساجين وصناع الجواهر والأحذية ذات الساق الطويلة والخبازين والدباغين والخياطين والنجارين والنساجين والحدادين والسراجين وحافرى القنوات وتجار الأقمشة وبائعى الصابون وابن رئيس محلة أردبيل بائع الزيت وغيرهم.

وطبقاً لما يذكره حمد الله المستوفى فقد كان أكثر سكان مدينة أردبيل من مريدى الشيخ صفى الدين، كما ورد فى أسماء مريدى الشيخ أسماء عدد من الشخصيات القوية آنذاك فى العالم أمثال رشيد الدين الوزير والمؤرخ وأبنائه والوزير غياث الدين محمد رشيدى والأمير أحمد رشيدى والأمير أولوس وأمير جوبان (رئيس عشيرة سكان الصحراء سلدوز) والإيلخانى المغولى نفسه أبو سعيد

بهادرخان (حكم من ٧١٦ حتى ٧٣٦هـ)، كما يذكر فضل الله روزبهان أن أمراء ولايات طالش وأكابر الروم (آسيا الصغرى) كانوا يؤيدون الشيخ ويستمدون منه التأييد، كما كان للشيخ مريدون فى جيلان والروم وأصفهان وشيراز وغيرها، وكانوا يعدون الشيخ صفى (وأستاذه الشيخ زاهد) من الأولياء وينسبون إليهما الكرامات (وبصفة خاصة نجاة التجارة من خطر البحر).

ووفق ما ذكره كتاب (صفوة الصفا) فإن الشيخ صفى الدين كان يمتلك فى بداية أمره قطعة أرض صغيرة يعيش بالكاد من نتاجها، إلا أنه كان يمتلك فى نهاية عمره أكثر من عشرين قرية أهداها إليه إقطاعيو الولايات المختلفة، فأوقفها كلها على الخانقاه، إذ لم يكن الشيوخ أمثال الشيخ صفى الدين بحاجة إلى أن تكتحل عيونهم بالمتع الدنيوية لأن كثيراً من الهدايا كانت تصلهم يقول رشيد الدين المؤرخ فى رسالة موجهة إلى الشيخ إنه يخص الشيخ بالأشياء التالية كهدية له بمناسبة عيد الفطر: ١٥٠ جريب "مثقال" قمح أى ٢٩٠ كيلو جراما، و (٣٠٠) جريب أرز مقشور، و (٤٠٠) من[1] من السمن البقرى، و (٨٠٠) من العسل، و (٢٠٠) من لبن و (١٠٠) من عصير و(٤٠٠) من سكر، و (١٠٠) من سكر نباتى، و (٣٠) رأساً من البقر و (١٣٠) خروفا و (١٩٠) من البط و (٦٠٠) دجاجة و (٣٠) زجاجة من عصير الكمثرى وعشرة آلاف دينار من النقد، وغير ذلك.

كل هذا طبقاً لقائمة ممزقة منقولة فى الرسالة، وجب أن نعرف أن إرسال هذه البضائع إنما هى من أملاك رشيدى الواقعة فى ثمان جهات من ناحية أذربايجان.

يتضح بجلاء مما سبق أن الشيخ صفى الدين لم يكن معبرا عن آمال الشعب

---

(١) تنطق الكاف جيما غير معطشة.

ورغباتهم ومنافعهم العامة، بل كان على العكس كما يجب أن يقال، فكان يتقرب إلى الإقطاعيين، ورغم هذا فقد تمكن من المحافظة على نفوذه فى الفلاحين والحرفيين.

وكان خلفاء الشيخ صفى الدين يعدون من أولياء الله وشيوخ الأسرة الصفوية، وكانوا على النحو التالى: الشيخ صدر الدين موسى (٧٣٥ حتى ٧٩٥هـ)، والشيخ خواجه على (أو سلطان على ٧٩٥-٨٣٣هـ)، وكانا يعيشان فى أردبيل، وكان لهما نفوذ كبير بها، إلا أن سيطرتهما لم تجاوز الناحية الروحية، وكانت السيطرة على أردبيل فى الفترة الممتدة من القرن الثامن والتاسع الهجرى فى يد أمراء من عشيرة بدو الصحراء الترك المعروفين "جكرلو، ولا يتضح من المصادر الموجودة أن الصفويين كانوا أصحاب السيطرة فى أردبيل فى أى تاريخ، ولا كيف وصلوا لذلك، ويبدو أن ابن صفى الدين المسمى بالشيخ إبراهيم شاه (٨٣٣-٨٥١هـ) كان الحاكم الفعلى لأردبيل.

ولدينا الآن مصادر موثوق بها تذكر أن شيوخ الصفوية الأوائل لم يكونوا شيعة، فطبقاً لما ذكره حمد الله المستوفى فإن الشيخ صفى الدين كان سنيا شافعى المذهب، كما كان الشيخ صدر الدين يعلن مذهبه ولو على الأقل بصفة رسمية بأنه شافعى، وليس معلوما على وجه الدقة متى اعتنق شيوخ الصفوية المذهب الشيعى.

كان الشيخ خواجه على شيعياً، وعلى كل تقدير فقد كان الشيخ جنيد بن الشيخ إبراهيم شيعيا إماميا، وأنه وفقاً لرواية متأخرة كان الإمام الرابع من خلفاء الشيخ صفى الدين (٨٥١-٨٦٥هـ) الذى تولى رئاسة الأسرة، إلا أن عم الجنيد المسمى بالشيخ جعفر كان بيده ناصية الحكم فعلاً فى أردبيل، وأنه نال ذلك بعلة وصايته على الجنيد الشاب أو لمنافسته له، الأهم أنه تولى مقام إرشاد تلك الأسرة وأبعد الجنيد من أردبيل بعد ذلك فظل سنين عدداً ينتقل من مكان لآخر فى آسيا الصغرى مترقباً سنوح فرصة للعودة. ويذكر "جان أوبن" رأيا محتملاً مؤداه أن سبب ذلك

يعود إلى اختلاف رأى كل منهما، فبينما كان الجنيد يعتنق المذهب الشيعى صراحة كان جعفر متمسكاً باعتدال بمذهب أسلافه (ى المذهب السنى) ونحن نقول بهذا لأن المصادر الموجودة لا تتحدث عن العقيدة الدينية عند جعفر.

جمع الجنيد حوله عددا من الغزاة من أتراك آسيا الوسطى سكان الصحراء المقاتلين الفرسان الذين أضحوا من مريديه، ويذكر فضل الله روزبهان أن فصحاء الروم قد جعلوا منه كما جعل بالمسيح (ثالث ثلاثة) وأطلقوا على الشيخ جنيد اسم الله وعلى ابنه حيدر ابن الله، وكان مما يقولونه تمجيداً ومدحا للجنيد: "هو واحد (الله) حى ولا إله غيره". ومن هنا يتضح أن غلاة الشيعة شكلوا جماعة من أتباع الجنيد أى من أمنوا بتجسد الإله فى وجود الإنسان، وأمضى الجنيد ثلاث سنوات فى ديار بكر مقر حكم أوزون حسن أق قوينلو (٨٥٧-٨٨٣هـ) وزوج أوزون حسن للجنيد أحنة خديجة بيكم[1]. وهاجم الجنيد مدينة طرابزون، ورغم أنه فشل فى الإستيلاء عليها إلا أنه أغار على المناطق المجاورة لها وتركها بعد أن غنم كثيراً منها من بينها عدد كبير من الأسرى (٨٦٤هـ).

وتذكر المصادر التى بين أيدينا (خواندمير وآخرون) تاريخ وفاة الجنيد بسنة (٨٦٠هـ) ولكنه ثبت أنه كان لا يزال حياً فى عام ٨٦٣هـ إذ انتصر الشيخ الجنيد بعون من أوزون حسن فى أردبيل سنة ٨٦٤هـ إلا أن الشيخ جعفر أخرجه منها مرة أخرى وكان جهانشاه قره قوينلو يؤيد الشيخ جعفر، وتوجه الجنيد مع مريديه المحاربين الأتراك لمحاربة الكفار فى منطقة (جركستان) أى داغستان رافعاً راية الجهاد، ولم يأبه باعتراض شيروانشاه خليل الله الأول الذى كان المجاهدون مع الجنيد قد عبروا بلاده، ثم عاد بهم لتمضية الشتاء فى قره داغ، بعد أن غنموا مغانم كثيرة وأسروا العديد من الأسرى ثم عاود الجنيد الحملة على داغستان مرة أخرى

(١) عاصمة الإمبراطورية اليونانية من ١٢٠٣ حتى ١٢٦١م.

فى ربيع تلك السنة، إلا أن شيروانشاه صمم تلك المرة بمؤازرة جهانشاه قرة قوينلو على مواجهة الجنيد بالسلاح وخاصة أن الشيخ جعفر قد أظهر الجنيد لشيروانشاه على أنه مخادع جدال، وأنه يدعى لنفسه مقام الإرشاد للأسرة الصفوية، ونشبت معركة بين جيش شيروانشاه والغزاة أتباع الجنيد فى أوائل الربيع من عام ٨٦٦هـ على حافة نهر سمور جنوب دربند فمزق جيش الجنيد شر ممزق وأسر الجنيد نفسه ثم أردته ضربة رمح قتيلاً.

ووجد حيدر بن الجنيد ملاذه عند أوزن حسن أق قوينلو الذى زوجه ابنته عالمشاه بيكم (كانت أم تلك الفتاة اليونانية مسيحية تسمى سبتية)، وكانت أختاً لآخر حكام طرابزون المسمى دافيد كومنن، واعترف أكثر مريدى حيدر به مرشداً للأسرة الصفوية، ومع هذا فقد استقر الشيخ جعفر فى أردبيل مستفيداً بتأييد جهانشاه قره قوينلو له، واستقرت له الأمور بها، إلا أن جيش القرة قوينلو قد لقى هزيمة نكراء (٨٧٢هـ) وهلك جهانشاه نفسه وخضعت أملاكه الواسعة التى شملت أذربايجان وأرمنية والعراق العربى وإيران للأق قوينلو وأصبحت جزءاً من ملكه (٨٧٣هـ)، واستطاع حيدر أن يستقر فى أردبيل وتوطد مركزه بها بعد انتصار أوزون حسن بمعاونته وتأييده (٨٧٤هـ).

وفى القرن التاسع الهجرى، فإن تركيب مريدى الأسرة الصفوية وخصائص معتقدات الطريقة المذكورة خضعت معتقدات الطريقة الصوفية وخصائصها قد تغيرت، فقد كان الشيخ صفى الدين وصدر الدين وخواجه على وأكثر المريدين من أهل المدن والقرى صوفية مسالمين، إلا أنه نتيجة لازدياد نفوذ طريقتهم فى القبائل المحاربة وأتراك الصحراء، فقد لعبت هذه القبائل والعشائر دوراً متزايدا يوما بعد آخر فى أمور تلك الجماعة، ويطلق (مينورسكى) اسم التركمان على هذه القبائل، بينما يسميهم المؤرخون الأذربايجانيون بالأذربايجانيين.

وإذا قلنا إنهم كانوا من أتراك الغز البدو كان هذا أكثر صواباً لأنهم لم يكونوا قد ظهروا بصورة أمة واحدة حتى ذاك الوقت (مثل عشائر الترك والإيرانيين البدو فى عصرنا أى القاجار والقشقاى والأفشار وغيرهم) ولكن لغتهم كانت اللغة الأذربايجانية (أو لهجة تركية قريبة من اللغة الأذربايجانية)، فقد انتشرت قبائل الأتراك الغز فى الفترة الممتدة من القرن الخامس حتى التاسع الهجرى فى مساحات شاسعة من آسيا الصغرى وشمال سوريا وهضبة الأرمن وأذربايجان وإيران. وكان قسم منهم قد دخل فى اتحادات قبائل القرة والآق قوينلو.

وما هو جدير بالذكر أن الدعوة الدينية لشيوخ الشيعة قد وجدت آذاناً صاغية وأتباعاً فى آسيا الصغرى أكثر من أى مكان آخر، رغم بعدها عن مقر الدعاة، وخلال القرنين التاسع والعاشر الهجريين اتخذ المذهب الشيعى فى آسيا الصغرى مثله مثل إيران شكل العقيدة والدين للطبقات الدنيا للمجتمع أى للفلاحين والبدو ضد الدولة الإقطاعية أى الدولة العثمانية، كما اتخذ شكل المعارضة السياسية فى نفس الوقت، بمعنى أن السلاطين العثمانيين منذ بايزيد الأول ومن بعده (٧٩٢-٨٠٥هـ) كان يعتمدون غالبا على إقطاعى الترك ومنطقة الروملى (الجزء الأوربى من تركيا) وأولوا إقطاعى الصحراء اهتماما أدنى، وكان الإقطاعيون الأخيرون بدورهم غير راضين عن السياسة المتسلطة للسلاطين العثمانيين.

وراج المذهب الشيعى فى آسيا الصغرى فى القرن السابع الهجرى (ثورة بابا إسحق ٦٣٧هـ)، وبعد ذلك فى الفترة الممتدة من القرن التاسع حتى العاشر الهجرى، وطبقاً لقول سفراء البندقية (٩٢٠هـ= ١٥١٤م) فإن أربعة أخماس سكان آسيا الصغرى كانوا من الشيعة، وعلى هذا فلا غرو أن يقبل غالبية الشيعة فى آسيا الصغرى والأتراك الغز والبدو فى القرن التاسع الهجرى قيادة وإرشاد شيوخ الشيعة الصفوية الروحية.

وكانت القبائل الصحراوية فى آسيا الصغرى منذ ذلك الوقت المتكأ الأصلى للأسرة الصفوية، وقد ورد فى الروايات المروية فيما بعد أن سبعاً من القبائل المذكورة قد اعترفت منذ البداية بالتبعية لشيوخ الصفوية وهى: شاملو، وروملو، وستاجلو، وتكه لو. وأفشار. وقاجار، وذو القدر، ولكن المصادر التى تعود للقرن التاسع الهجرى تتحدث عن قبائل تركية أخرى اعترفت بالصفويين واتصلت بهم وهى، بيات، وكرمانو، وباى بورتلو، وصوفية قرجه داغ، وإيرانيو طالشان، وقد قبل من بين هذه القبائل جميع أفراد الشاملو والروملو القيادة الروحية والإرشاد الدينى لشيوخ الصفوية، بينما اعترف بهم جزء فقط من أفراد القبائل الأخرى.

وقد أحدث تأثير القبائل المقاتلة لبدو الصحراء الترك تغييرات فى خصائص الأسرة الصفوية وسماتها، فكان يرى بين القبائل القزلباشية فى القرن التاسع الهجرى بعض السمات التى تذكر بالثورات الديمقراطية الشعبية التى قامت فى القرن الثامن والنصف الأول من التاسع الهجرى. فقد نقلت أوبن نصاً يقول فى نطاق أخوة القزلباشية (أثناء الغزوات دون شك): "لا وجود لمالى ومالك فكلهم يأكلون مما يملكون معا"، أو بعبارة أخرى فإنهم كانوا يمدون سماطا عاما ويطبقون مبادئ الصوفية بصورة عملية، أو من الأفضل القول إنهم كانوا يطبقون الرسم والسنة، كما صار المحتوى الأصلى لمعتقدات الأسرة هو (تشيع المحاربين) والجهاد ضد الكفار.

وقبائل القزلباشية التى قبلت إرشاد شيوخ الصفوية كانوا يسمون كالعادة بالمريدين والدراويش والصوفية، ولكن أسلوب حياتهم وطراز سلوكهم لم يكن مشابهاً بأى حال من الأحوال أسلوب الدراويش وطرازهم، وقد تشكلت كتائب من الغزاة من سكان الصحراء هؤلاء، وكانوا يتوجهون لغزو مناطق غير إسلامية مثل الكرجستان وطرابزون وداغستان؛ وأوجد الشيخ حيدر تنظيما ثابتاً لهم، فقد أجبرهم

على ارتداء قلنسوة حمراء ذات إثنى عشر تجويفاً بعدد الأئمة الإثنى عشر بدلاً من قلنسوتهم التركمانية السابقة. وقد سمى مريدو الشيخ الصفوى من ذلك التاريخ وبخاصة القبائل الصحراوية باسم القزل باش (باللغة الأذربايجانية = القلنسوة الحمراء)، وكان القزلباش يحلقون لحاهم ويطلقون شواربهم مبقين خصلة من شعر رأسهم الحليقة، كما كان لهم شعار حربى يرددونه قبل بداية الحرب باللغة الأذربايجانية بصوت عال يقولون فيه: "أيها الشيخ والمرشد، أيها الأب والإمام أرواحنا فداؤك".

وبهذه الطريقة تبدلت الأسرة الصفوية فى القرن التاسع الهجرى إلى أخوة حربية بالبدو الترك، وأضحت نوعاً من الفرق الروحية النجيبة، ويجب أن يذكر ضمناً أن المنافع السياسية قد تغلبت على المقاصد الروحية والدينية فى ثورات الشيخ الجنيد وحيدر، وحينما كانت مصلحة شيوخ الشيعة تقتضى عوناً كانوا يستظهرون بعون سلطان السنة الآق قوينلو بترحاب كبير.

وكان الشيخ الجنيد والشيخ جعفر يجتهدان فى الخفاء لتأسيس دولة – شيعية عظمى تتربع على عرشها أرومتهم، وطبقاً لما ذكره كاترينوزنو سفير البندقية فإن الأسرى من الرجال والنساء الذين تم أسرهم أثناء الغزوات كانوا يباعون كالبضائع فى أسواق الرقيق فى أردبيل، وكان القزلباش يعبرون أراضى شيروان أثناء تلك الحروب، وفى عام ٨٩٤هـ هاجم الشيخ حيدر مع جماعته القزلباش داغستان مرة أخرى، فطلب شيروانشاه العون من صهره السلطان يعقوب آق قوينلو، ولقى الشيخ حيدر الهزيمة من الجيوش المتحالفة المعارضة له فى طبرسران (داغستان) وتجرع شهد الشهادة، وتفرق الجند القزلباش، وبناء على ما ذكره فضل الله ابن روزبهان، فقد اشترك فى غزوة الشيخ حيدر لداغستان جيش لا يعد كالحشر من أقوام الطالش وشجعان سياه كوه وشاملو.

وكان الشيخ حيدر يروج الإباحية فى أتباعه، يتضح من هذا أن أفكار الخرمية القديمة عن العدالة الاجتماعية والمساواة المطلقة قد راجت فى القزلباشية، وعلى هذا فإن تأييد سكان قره جه داغ وطالش للصفويين لم يكن محض صدفة، لأن هاتين المنطقتين كانتا الموطن الأصلى لثورة الفلاحين والخرمية البابكية، ولم يكن عون السلطان يعقوب لشيروانشاه دون أطماع، فإنه قد أجبره بعد ذلك على أن يوقع معاهدة معه يعترف فيه بتبعيته لسلطان الآق قوينلو وتعهد بأن يخف لنجدته إذا ما تعرض لأية أخطار.

وكان الشيخ الجنيد والشيخ حيدر رؤساء القزلباشية (كبار البدو الذين تحولوا إلى إقطاعيين) يدينون بمذهب الشيعة الإمامية، ومع هذا فقد انتشرت أفكار غلاة الشيعة بين عدد كبير من الطبقات الدنيا من القزلباشية. يقول فضل الله بن روزبهان إن كثيراً من أهل الروم وطالش وسياه كوه (قرة جه داغ فى أذربايجان) قد التفوا حول الجنيد، وورد أنهم كانوا ينظرون إليه كمعبود لهم أو إلههم الأكبر، وقد أعفى أتباعه فى نهاية الأمر من أداء الصلاة والعبادات، واعتبروا الشيخ قبلتهم وله يسجدون، وفى تلك القضية تختفى خصائص تعاليم غلاة الشيعة.

وكما نعلم فإنهم ظلوا حتى القرن العشرين يطلقون على أتباع فرقة غلاة الشيعة أى المعروفة بعلى اللهى فى آسيا الصغرى اسم القزلباشية، ويبدو أن الشيخ جعفر لم يكن مشاركاً لهم فى معتقداتهم، ولكنه لم يكن يعتقد أن المصلحة فى قطع الروابط بهم، لأن الدعاة الذين كانوا ينضمون إلى قواته العسكرية كانوا فى الأغلب من تلك الجماعة.

وقد استولى السلطان يعقوب الآق قوينلو على أردبيل بعد موت حيدر وقبض على أبناء الشيخ حيدر الصغار، سلطان على وإبراهيم وإسماعيل (وكان إسماعيل آنذاك أقل من عامين)، وتولى رستم سلطان الآق قوينلو الحكم خلفاً للسلطان يعقوب

(٨٩٨-٩٠٤هـ) فأعاد سلطان على إلى أردبيل، وكان يأمل أن يستفيد من وجوده فى قتال أعدائه، إلا أنه خشى منه بعد ذلك وصمم على التخلص منه، فحدثت بينهما معركة قرب أردبيل حيث تقابل أربعة آلاف مقاتل من الآق قوينلو مع سبعمائة من القزلباشية، وقتل سلطان على فى تلك المعركة، وقد ساعد الأوفياء الفدائيون القزلباش إسماعيل الصغير فى الاختفاء فى جيلان (٩٠١هـ).

وفى تلك الأثناء كانت الأوضاع الداخلية لدولة الآق قوينلو المشتملة على أذربايجان وأرمينية والعراق العربى وغرب إيران كله (حتى صحراء كوير) فقد أضحت سيئة وزادها سوءاً سطوة الإقطاعيين والحروب الأهلية بين الأمراء والخواتين، وزيادة ضرائب الأراضى الخاصة وأراضى الأوقاف عن ذى قبل، مما أدى إلى انخفاض شديد فى إنتاج هذه الدولة، لأن الأراضى الخاصة والإقطاعية كانت معفاة من الضرائب وتكاليف الصيانة، وازدادت سطوة الإقطاعيين وزاد سخط العامة، وقام القاضى صفى الدين عيسى الساوجى وزير السلطان يعقوب عام ٨٩٦هـ ومن بعده السلطان أحمد سلطان الآق قوينلو عام ٩٠٣هـ بجهود لإصلاح الأوضاع للاستفادة من الأراضى (فألغى مبدأ عدم دفع الأملاك الخاصة والأملاك الموقوفة للضرائب، وبذلك زاد من دخل الخزانة، كما ألغى الكثير من القوانين المخالفة للشريعة، وبذلك تحسنت أوضاع عامة الناس) إلا أن جهود هذين السلطانين أخفقت نتيجة مقاومة كبار الجند ورجال الدين الشديدة.

وسبب عدم النجاح فى تطبيق هذه الإصلاحات وزيادة الضرائب والضغط الشديد للإقطاعيين أكثر من ذى قبل زيادة احتدام نار العداوة بين الطبقات وزاد من حدتها، كما زاد من سخط العامة فى سائر أنحاء دولة الآق قوينلو أو بعبارة أخرى فى جميع أنحاء إيران التى أضحت ألعوبة وعرضة للحروب الداخلية الطاحنة بين الإقطاعيين ودعاة الانفصال من الأمراء وكبار الإقطاعيين، ولم يكن الوضع فى

شرق إيران – أى فى مملكة التيموريين فى خراسان – التى شملت خراسان وواحة مرو وجرجان ومازندران وسيستان والجزء الغربى من أفغانستان الحالية وعاصمتها هراة – بأفضل من ذلك، وتتحدث المصادر الموجودة عن أن زيادة الضرائب وسوء التصرف والاختلاسات التى ارتكبها عدد كبير من موظفى الضرائب وعمالها وتمرد الإقطاعيين وبخاصة إقطاعيى البدو فى أواخر حكم السلطان حسين بايقرا (٨٧٥-٩١٢هـ) الذى أصيب بالهرم وأصبح عاجزا عن إدارة دفة الملك وأمور الدولة، كل هذه العوامل قد تجمعت فى صورة هرج ومرج إقطاعى حقيقى.

وفى مثل هذه الأوضاع ورغم فشل القزلباشية وكذلك موت الشيخ الجنيد والشيخ حيدر وسلطان على فإنهم لم يعدوا ما أصابهم ولحق بهم هزيمة، بل كانوا يتحينون الفرصة السانحة ليعاودا الثورة والكفاح ضد (أهل السنة المرتدين) أى سلاطين الآق قوينلو ثم السلاطين العثمانيين مرة أخرى، وانتهز القزلباش فرصة الحرب الأهلية التى دارت رحاها بين الأمراء مراد والوند ومحمدى على رئيس الآق قوينلو التى بدأت من ٩٠٣ حتى ٩٠٤هـ وشنوا هجوما جديداً أعنف من حملاتهم السابقة عليهم وذلك فى صيف ٩٠٥هـ، فترك إسماعيل وهو ابن الثانية عشر من العمر جيلان بالإتفاق مع مربيه حسين بك (من عشيرة شاملو) وذهب إلى معسكر عشيرة أوستاجلو فاستقبل استقبالا حاراً، واقترب إسماعيل ومعه ثلاثمائة شخص من أتباعه القزلباش من أردبيل ولكنه لم يستول عليها.

وصمم أمراء قبيلة أوستاجلو على الاتجاه غرباً – إلى قرة داغ فى بداية الأمر ثم بعد ذلك إلى شورجال وكاغذمان وأرزنجان – وانتظروا حتى ينضم إليهم عدد من القزلباش الروم فى تلك النواحى، فاجتمع حول إسماعيل وانضم تحت لوائه فى نهاية عام ٩٠٥هـ سبعة آلاف من مقاتلى القزلباش (وكان أغلبهم من قبائل قرة

داغ وآسيا الصغرى)، واجتمع أمراء العشائر فى معسكر أرزنجان وقــرروا شــن حملة فى البداية على شيروانشاه، ويبدو أنهم كانوا ينتظرون انضمام جماعات جديدة من القزلباش إليهم، فلم يتحركوا لمهاجمته إلا فى خريف ٩٠٦هـــ، وهاجموا جنده فى "جبانى" ومزقوهم شر ممزق، واستولوا على مدينة شماخى فــى ربيــع عــام ٩٠٧هـــ، كما استولوا على مدينة بادكويه.

ودخل القزلباش مدينة تبريز فى ربيع عام ٩٠٦هـــ بعد أن ألحقــوا بجنــود الوفد الهزيمة، ولكن جيوش آلاق قوينلو أخرجتهم من تبريز بعد ذلك مؤقتــا، ثــم استولى القزلباش على تلك المدينة فى نفس العام مرة أخــرى، وجلــس إســماعيل الصفوى على عرش إيران كملك عليها، وكان آنذاك فى عنفوان شــبابه ويعتبــر الباحثون هذا العام بداية قيام الدولة الصفوية رسميا.

وكانت أول خطوة خطاها إسماعيل فى تبريز أن ذكر أسماء الإثنــى عشــر إماماً فى خطبته ولعن الخلفاء الثلاثة الأوائل أبا بكر وعمر وعثمــان (رضــى الله عنهم) على الملأ. ويكتب حسن روملو أنه قد صدر فرمان سامى بأن يُلقن الخلفاء الثلاثة (رضى الله عنهم) فى الشوارع والميادين، وكل من خالف هذا تفصل رأسه عن جسده.

وفى عام ٩٠٩هـــ دارت حرب ضارية بين جنود (غزاة) الشــاه إســماعيل الصفوى وجنود السلطان مراد آق قوينلو على مقربة من همدان، حيث انتصر الشاه إسماعيل انتصارا مظفراً فهرب السلطان مراد إلى العراق العربى حيث مكث هناك حتى عام ٩١٤هـــ، إلا أن مصير دولته قد انتهى منذ عام ٩١٠هـــ، وشــن الشــاه إسماعيل حملات عدة فى الفترة من ٩١٢ إلى ٩١٦هـــ علــى أرمنيــة الغربيــة وقهستان والعراق العربى، واستولى عام ٩١٤هـــ على مدن وان وبدليس وديــار بكر وبغداد.

أما فى شرق إيران فإن سلطنتى التيمورين (فى آسيا الصغرى وخراسان) فقد خضعتا لحكم الأوزبك الصحراويين (قبيلة شيبانى) وتولى عرشهما محمد شيبانى خان (بين عامى ٩٠٥ و٩١٣هـ)، فأرسل الشاه إسماعيل حملة إلى خراسان (٩١٦هـ) حيث انتصر على الأوزبك انتصارا حاسماً فى معركة قرب مرو، وأضاف إلى ملكه جرجان والقسم الأعظم من خراسان وسيستان، وكانت جيلان ومازندران قد خضعتا له من قبل، وبهذا اكتمل تأسيس وقيام دولة الشيعة الصفوية (٩٠٧هـ = ١١٤٩م).

كانت ثورة الشيعة القزلباشية غامضة معقدة بداية (٩٥٠هـ) وما بعدها نتيجة للتركيب الاجتماعي للمشتركين فيها، ومن المسلم به أن قيادة تلك النهضة كانت معقودة لقادة جيش الإقطاعيين وأمراء قبائل الصحراء والقزلباش الترك (الذين يتحدثون اللغة التركية)، ففى العامين الأولين (٩٠٤-٩٠٦هـ) فقط كان الأمراء بالإتفاق مع جنود قبائلهم يخوضون غمار الحروب تحت قيادة إسماعيل الصفوى، وقد درس جان أوبن نماذج كثيرة من أسلوب معاملة كبار رجالات الأسر الإيرانية فى جميع المجالات، وليس فقط فى مجال الأعمال الديوانية أو الدينية الذين التحقوا بخدمة الشاه إسماعيل. وفى السنوات التالية وبعد التسليم بانتصار القزلباش، انضم إلى الشاه إسماعيل رويدا رويدا جميع كبار الرجالات الإيرانيين ومن بينهم رجال الدين (العلماء والفقهاء وشيوخ الدراويش) وكذلك كبار رجالات الدولة.

ولكن يبدو أن القزلباش لم يوفقوا هذه المرة فى الحصول على تأييد جماعات الناس وبخاصة الفلاحين والبدو العاديين كما كان الأمر دائماً، فقد كانت الجماعتان سالفتا الذكر قد اعتادتا على أن تربط آمالها الاجتماعية بالثورات الشيعية، ولم يكن القزلباش يعبرون عن منافع الفلاحين والبدو العاديين، بعكس الثورات الشيعية التى حدثت إبان القرنين الثامن والتاسع الهجريين، وكان قادة الجند وإقطاعيو القزلباش

يستفيدون فقط من تأييد جماعات الناس (لزيادة مقدرتهم وكسب الفتوحات) وينظرون إليهم كرفاق مؤقتين وحسب (أى يفيدون منهم بصورة مؤقتة فقط).

والآن كيف كانت ماهية الدولة الصفوية القزلباشية التى تكونت نتيجة مساعى القبائل التركية من سكان الصحراء ؟ نستطيع الآن أن ننفى نفيا كاملا ما ردده المؤرخون الأوربيون من أن الدولة الصفوية كانت تعد دولة قومية إيرانية. ويعتبرها و.ف. مينورسكى مرحلة ثالثة من مراحل حكم التركمان لإيران والمناطق المجاورة لها، ويعتبرها وا. أى أفنديف وسائر مؤرخى جمهورية أذربايجان دولة أذربايجانية، ونحن نظن أن الأصوب أن ندرك فى هذا المجال أن الدولة الصفوية مثلها مثل سائر الإمبراطوريات التى قد تكونت من أراضى وأقوام وقبائل مختلفة قد وجدت فى إيران منذ قيام الخلافة العباسية وما بعدها آبان القرون الوسطى.

ومع هذا فإن القبائل الأذربايجانية القزلباشية قد لعبت دور القائد السياسى فى الدولة الصفوية والقيادة السامية فيها (فى الدولة الصفوية) حتى عصر إصلاحات الشاه عباس الأول على الأقل، وأن البنية الأساسية لجيوش الدولة كانت مكونة منهم، وقد قسم أمراؤهم القسم الأكبر من الأراضى فيما بينهم، كما كانوا يشغلون كبار أمور الدولة ومناصب رجالات البلاط وحكم الولايات وقيادة الجيش، وانتشرت اللغة الأذربايجانية فى البلاط وبين رجالات الجيش، وأحرزت قصب السبق على غيرها من اللغات (ولكن اللغة الفارسية ظلت مستخدمة فى المكاتبات المختلفة والوثائق الرسمية)، واحتل كبار الرجالات الإيرانيين المرتبة الثانية فى الأهمية، وظلت الأمور الدينية والداخلية (وبصورة أكثر فى الأمور المالية) قاصرة عليهم وباقية فيهم.

ولم يكن لقب الشاه بلقب شاهنشاه إيران (الصوفيين) معبرا عن سيطرة العنصر الإيرانى فى أجهزة الدولة، إذ كان هذا اللقب يعبر عن مفهوم السلطة

المطلقة العامة الشاملة والعالمية منذ العصر الساسانى، كما كان هذا المفهوم مطبقاً فى القرون الوسطى على لقب إمبراطور الروم، وكان هذا المفهوم أيضاً مماثلاً لما كان عليه لقب إمبراطور الصين فى الشرق الأقصى، وقد ظلت أذربايجان لمدة طويلة المنطقة المركزية للدولة الصفوية وقد أحب القزلباش الشاه إسماعيل حبا وصل إلى مقام التأليه، كما لقى حبا كبيراً فى أواسط العامة كذلك، ويشهد بذلك المذكرات التى كتبها السواح والساسة الإيطاليون فى هذا المجال، وتوقع الفلاحون والبدو الإيرانيون والأذربايجانيون وسكان آسيا الصغرى منه تحقيق الآمال ورغباتهم الدفينة نتيجة لتطبيقه مبادئ العدل والمساواة الاجتماعية.

وكان الشاه إسماعيل الأول يعتبر أن العرش الذى ارتقى إليه والتاج الذى تتوج به مرهون بتأييد عامة الناس له، فلم يستطع أن يغض طرفه عما يحقق مصالح الفلاحين، ومن ذلك إنه يتحدث كثيرا فى المصادر الموجودة (ومن بينها أنديشه رعايا أى فكر الرعية) عن العامة، ولكنه يتحدث عنهم حديثاً عاماً، ولكن المراجع لا تتحدث عن خطوات فعلية قام بها الشاه لنفع الرعايا ورعاية مصالحهم، ومن المؤكد أن الخبر غير الموثق الذى يقول إن الشاه إسماعيل قد أحيا من جديد قانون المال والخراج الذى وضعه أوزون حسن آق قوينلو والذى نتج عنه تقليل خراج الأراضى إلى سدس المحصول، ولكن إذا كان قد تم إحياء هذا القانون المشار إليه، فإنه لم يدم طويلاً وعادت الأمور إلى سيرتها الأولى، أى أن نظم جمع الأموال والخراج والضرائب والضرائب الإقطاعية كانت هى السائدة والمعمول بها.

ومن الممكن أن يستنتج من المؤلفات الموجودة أن التنظيم الاجتماعى والسياسى للدولة الصفوية لم يحدث تغييرات جوهرية وأساسية إذا ما قيس بتنظيمات القرن التاسع الهجرى، وإن كان ما تم تغييره تغييراً تاماً كان ممثلاً فى تمكين جماعة القيادة السياسية التى كانت مؤلفة من طبقة الإقطاعيين أى كبار الجند.

ويذكر ج. أوين أن الشاه إسماعيل الأول نفسه لم يكن يميـل إلـى إجـراء إصلاحات اجتماعية وأنه ليس فى ديوان الشاه إسماعيل إشارة قط تبين اهتمامه بهذا الموضوع، وأن هذا خير دليل على ما ذهب إليه. ولم يكن لكبـار الجنـد (أمـراء القزلباش) والعلماء وكبار رجال الدولة المؤيدين للصفويين والمنضمين إلـيهم أيـة مصلحة فى إحداث تغييرات جدية فى البناء أو التنظيم الاجتماعى. وإنمـا كـانوا يستفيدون من اهتمامهم بالعامة بما يحقق المصلحة لهم، إلا أنه اتخذت خطوات بعد انتصار الشاة إسماعيل، تلك الخطوات قد حافظت على بقاء كل شئ ما أمكن علـى ما كان عليه.

وكان من النتائج المهمة لثورة القزلباشية وانتصارها أن المـذهب الشـيعى الإمامى الإثنى عشرى الجعفرى (نسبة إلى الإمام جعفر الصادق أو الإثنى عشرية) قد أعلن مذهباً رسميا فى سائر بلاد الدولة الصفوية، وكانت هذه هى المرة الأولـى التى يعمم فيها مثل هذا الإجراء فى سائر أنحاء إيران ويعمل به، فانتشرت الخطب الشيعية، ولعن الخلفاء الثلاثة فى كل مكان، وكان الشاه إسماعيل يراقب بنفسـه أن يلعنهم علية القوم، وكان يقول غالبا (بيش باد، كم مباد) أى يكثر اللعن، ورغم هذا فإن الاهتمام بمذهب أهل السنة والجماعة فى إيران كان لا يزال ثابتا قويـا بـين العلماء والوجهاء وسكان المدن.

فهرب عدد من أهل السنة إلى السلطان العثمانى أو خان الأوزبـك وأخـذوا يحرضونهما على مهاجمة الدولة الصفوية، وأبدى أهل السنة مقاومة فـى بعـض المناطق، إلا أنها كانت مقاومة غير حاسمة قوبلت بسحق تام مـن قبـل الدولـة، وجرت مذابح وإعدامات جماعية وتعذيب شديد لأهل السنة فى أصفهان وشـيراز وكازرون ويزد وسائر المدن الأخرى، إلا أن قسما كبيراً من أهل المدن من فقهاء السنة تحولوا إلى المذهب الشيعى فأنقذوا أرواحهم من تلك المذابح، وتولى فقهـاء

الشيعة أو من اعتنق التشيع من الفقهاء المناصب الدينية والإرشاد.

ووفق ما ذكره حسن روملو فإن عدد من كان ملما بالشريعة والفقه الشيعى إلماما طفيفا كان قليلاً، كما قلت الكتب التى تحدثت فى هذا الموضوع أيضاً، وهذا الخبر يدل على أن التشيع فى هذا العصر كان الناس ينظرون إليه فى غالب الأمر على أنه علم للثورة السياسية أو الاجتماعية ينطوى تحته المناهضون والثائرون على الحكام السابقين (أهل السنة)، وفى تبريز عاصمة الدولة الصفوية بذل القاضى نصر الله زيتونى قصارى جهده للتبشير بالمذهب الشيعى، فكان يلقى بنفسه كل يوم درساً فى موضوع علم الكلام عند الإمامية وكذلك فى الفقه الشيعى، ويعتبر كتاب "شرائع الإسلام" الذى ألفه الشيخ نجم الدين الحامى فى القرن السابع الهجرى أفضل كتاب فى المذهب الشيعى.

ورغم أن أكثرية القزلباشية التابعة للشاه إسماعيل الصفوى كانت أصلاً من مواطنى آسيا الصغرى، إلا أنه لم يتمكن من السيطرة على تلك المنطقة، وحدثت الثورة الشيعية الكبرى فى آسيا الصغرى والتى قام بها السكان المحليون من البدو والفلاحين على السلطان العثمانى. بايزيد الثانى فى عام ٩١٧هـ، وتولى شخص من سكان الصحراء من عشيرة تكة لى (من منطقة تكة لى فى جنوب آسيا الصغرى) رئاسة هذه الفرقة، وسمى نفسه باسم شاه قلى (عبد الشاه إسماعيل) وحرف أعداء القزلباشية هذا اللقب وسموه شيطانى قلى أى (عبد الشيطان)، مما اضطر السلطان العثمانى إلى تجهيز جيش كبير لإخماد هذه الثورة، فلقى خادم باشا الصدر الأعظم العثمانى – فى إحدى الروايات – شاه قلى نفسه مصرعيهما فى تلك المعركة التى دارت رحاها على نهر كيوك جاى بين سيواس وقيصرية.

وبعد إنتهاء هذه المعركة هرب من بقى حيا من المتمردين إلى الدولة الصفوية فرارا بأرواحهم، ولم يقدم الشاه إسماعيل الأول أى عون عسكرى

لقلزلباش آسيا الصغرى المتمردين، واستقبل الفارين منهم واللاجئين إليه فى تبريز بفتور. وتفسير هذا المسلك يبين أن الشاه إسماعيل لم يكن راغباً فى قطع العلاقة بينه وبين السلطان بايزيد بصورة واضحة (وكان بايزيد نفسه غير راغب فى محاربة الشاه إسماعيل).

وكان السبب الأصلى لهذا السلوك هو إنه كان هناك عدد من الغلاة بين شيعة آسيا الصغرى يمثلون معتقدات الطبقات الدنيا من أهالى تلك المنطقة، وكان الشاه نفسه وكذلك قادة القزلباش يخشون من هؤلاء الرفاق فى داخلهم (لأسباب اجتماعية ومذهبية) ولم يكونوا يريدون أن يستمدوا منهم التأييد حتى آخر المطاف.

وحين لم تعد الحاجة ماسة لهؤلاء الرفاق انسلخ عنهم الشاه، وأخذ فى مطاردة غلاة الشيعة وتعقبهم وإيذائهم، رغم أن الأسلوب الذى اتبعه فى مطاردتهم وإيذاهم لم يكن مماثلاً فى تطرفه وتشدده لما كان عليه الحال فيما اتخذه ضد أهل السنة.

وبعد ذلك قام السلطان سليم الأول ياوز (المهيب) من (٩١٨-٩٢٧هـ) خليفة بايزيد الثانى بعملية إبادة جماعية لشيعة آسيا الصغرى، وأعلن الحرب على الشاة إسماعيل الأول، وأنزل الهزيمة بجيوش الشاه إسماعيل في معركة جالديران فى أول رجب (٩٢٠هـ)، انتزع آسيا الصغرى كلها من يد الشاه إسماعيل، ومع هذا فقد اندلعت ثورات تدثرت بدثار التشيع بعد ذلك فى آسيا الصغرى طوال القرن السادس عشر والنصف الأول من القرن السابع عشر الميلاديين.

ولأن المذهب الشيعى الإمامى فى إيران قد صار المذهب الرسمى للدولة، فقد تخلت عنه سمته السابقة (أى عقيدة جماهير الشعب) وتبدل إلى متكأ للإقطاع، وكانت الدولة الصفوية، إسميا الحكومة الروحية لعالم الشيعة (من الوجهة النظرية)، وكان الملك (الشاهنشاه) فى تلك الدولة يمثل السلطتين السياسية والدينية، ويعد خليفة

للنبى صلى الله عليه وسلم) وعلى (رضى الله عنه) ورئيسا روحيا للشيعة الإمامية أيضاً، (وطبقاً لما أشيع فى القرن التاسع الهجرى) فإن أصل الأرومة الصفوية قد وصلت به إلى الإمام السابع موسى الكاظم، وكان يعترف به خليفة مؤقتا للإمام الغائب الثانى عشر محمد المهدى[1]، وإنه حين يظهر المهدى مرة أخرى فإنه سيسلم إليه زمام الأمور حينذاك. والسمة الثانية للدرجة الروحية التى كانت للحكام الصفويين وأسلافهم إنهم كانوا يلقبون وارثة بلقب شيخ وعظيم الأسرة الصفوية.

وبناء على هذا فإن السفراء والسياسيين والتجار والسواح والأوروبيين كانوا يسمون الشاه باسم الصوفى الكبير كما جرت العادة آنذاك، كما كان يسمون كبار قادة الجند والجنود الأصفياء والعاديين من القبائل الصحراوية من القزلباش باسم الصوفية والدراويش ومريدى الصفوية الذين كانوا وشيوخ الأسرة ومريديها.

والواقع أن الحكام الصوفيين والقزلباشية لم يكن بينهم وبين الصوفية والدراويش السابقين أى تشابه على الإطلاق، فلم يكونوا يراعون أسلوب وقواعد حياتهم أو يطبقون مبادئهم، ولم يكن أى منهم يتحدث عن الفقر أو يذكره، وأودعت أفكار الصوفية طى النسيان تماماً.

ونرى الأسرة الصفوية فى القرن العاشر الهجرى، وقد اصابت عقيدة التصوف بالفساد الكامل وشغلت به، ولم يبق من أفكار عقيدتها سوى التعصب الشيعى، الذى كانت تستخدمه كدثار عقائدى فى حروبها ضد الدولة السنية أى تركيا العثمانية وخاينة الاوزبك فى آسيا الوسطى. بل إن وجود الأسرة والطريقة الصفوية فى القرن العاشر الهجرى لم يعد سوى إسم دون مسمى فى الواقع، إلا إن حكومة الشاه إسماعيل الصفوى كانت تعتز بهذا الإسم دون الرسم وتفخر به، لأنه بمساعدة

([1]) محمد بن الحسن العسكرى الإمام المهدى.

هذا الإسم كانت خدمات القزلباشية للشاه واجبة كطاعة المريدين لشيوخهم، وكانت هذه الطاعة بالنسبة لقواعد طرق الصوفية يجب أن تكون طاعة عمياء غير محدودة وواجبة دون تساؤل، وحظى كثير من كبار القزلباشية بلقب خليفة (بمعنى خليفة الشيخ)، وكان الخليفة الأول للشاه أى الشيخ الذى يدير دفة أمور الطريقة الصفوية يلقب بخليفة الخلفاء، وكان هذا المنصب واحداً من أكثر وظائف الدولة ومناصبها احتراماً. وظل هذا المنصب قائماً حتى انهيار الدولة الصفوية.

وحين سقطت الدولة الصفوية سقط ذاك الاسم أو المظهر للطريقة الصفوية أيضاً، بل كانت الحكومة الدينية فى القرن العاشر الهجرى من الناحية القانونية اسماً لا رسم له أو مظهرا فقط، وكانت الدولة الصفوية فى الواقع مثل سائر الدول الأخرى التى ظهرت خلال المدة من القرن الرابع حتى التاسع الهجريين، دولة عسكرية إقطاعية لا دينية روحية، أى لا تمثل الدين، كما لم تكن الطريقة الصفوية فى القرن العاشر الهجرى ذات صلة بسكان المدن، وكان أغلب الحرفيين وتجار المدن الإيرانية فى القرن العاشر والحادى عشر والثانى عشر الهجرية متعصبين للفرق الشيعية والصوفية الحيدرية ونعمة اللهية، وقد أشار إلى هذه النقطة كثير من السواح الأوربيين.

وكان العمل جاداً فقط على نشر مذهب الشيعة الإمامية مذهباً رسميا للدولة. والعمل بصفة خاصة على نشر فكرة لعن الخلفاء الثلاثة الأوائل (وكان هذا العمل أكثر الأعمال إهانة وتحقيراً لأهل السنة). كما كان تعرض أهل السنة والجماعة للإبادة والإيذاء والمطاردة سبباً فى تخريب العلاقات بين إيران وجاراتها من الدول السنية المذهب فى العهد الصفوى أى مع تركيا العثمانية، والدولة القوية آنذاك، وإمارة كريمة "القرم" وأمراء الأوزبك فى بلاد ماوراء النهر وخوارزم.

ورغم أن العداء والخصومة الدينية بين السنة والشيعة قد لعبا دوراً ثانوياً

وتابعاً فى الحروب الإيرانية مع تلك الدول المذكورة فى القرنين العاشر والحادى عشر الهجريين، إلا أن هذه الخصومة كانت تذكى نار الحرب بين الفريقين، فارتكب الفريقان أعمالاً وحشية كثيرة.

فقد أجاز الفقهاء السنيون فى آسيا الوسطى وتركيا العثمانية (ولأول مرة فى تاريخ الإسلام) استرقاق وبيع الشيعة وحتى السادات منهم فى أسواق الرقيق، ومنذ القرن العاشر الهجرى فقد صار انتصار التشيع فى إيران ومضايقاتهم المتعصبة لأهل السنة وغير ذلك سبباً فى زيادة النفور والكراهية والحقد للشيعة ضد الشيعة أكثر من التأثير الخارجى، وكان هذا نفسه باعثاً على قطع الروابط الثقافية بين إيران وآسيا الوسطى وسائر الأقطار السنية الأخرى، مما أدى إلى انعكاس سئ فى الحياة الفكرية والثقافية لإيران.

* * *

المصادر والمراجع[1]

١ـ الشرقية:

- آل ياسين، راضى: صلح الحسن – كاظمين – ط٢ – دار الكتب العراقية ١٣٨٤هـ.
- إبراهيم عرجون، صادق: عثمان بن عفان.
- ابن أبى الحديد، عز الدين: شرح نهج البلاغة – تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.
- ابن الأثير، أبو الحسن على: الكامل فى التاريخ – القاهرة ١٣٤٨–١٣٥٥ هـ، بيروت ١٣٨٥–١٣٨٦ هـ.
- ابن تيمية، أبو العباس: منهاج السنة النبوية، مصر ١٣٢١ هـ.
- ابن الجوزى، أبو الفرج: صفة الصفوة – حيدر أباد ١٣٥٧ هـ.
- ابن الجوزى (سبط)، أبو المظفر: تذكرة خواص الأمة بذكر خصائص الأئمة – طهران ١٢٨٥ هـ والنجف ١٣٦٩ هـ.
- ابن حائك، أبو محمد حسن: صفة جزيرة العرب – ليدن ١٨٨٤ (بواسطة عبد الله بن سبأ).
- ابن حجر (العسقلانى) شهاب الدين أبو الفضل:
  1. تهذيب الكمال فى معرفة الرجال – حيدر آباد الدكن – ١٣٢٥ – ١٣٢٧ هـ.
  2. لسان الميزان – حيدر آباد الدكن ١٣٢١ هـ.
- ابن حجر الهيتمى، شهاب الدين أحمد: الصواعق المحرقة.

---

(١) كما ذكرها مؤلف الكتاب بطروشوفسكى.

- ابن حزم الظاهرى، أبو محمد على:
  ١. الفصل فى الملل والمحل.
  ٢. المحلى بالآثار فى شرح المجلى بالاختصار.
- ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون – القاهرة: مطبعة مصطفى محمد.
- ابن خلكان، شمس الدين: وفيات الأعيان، القاهرة: تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد.
- ابن الرومى، أبو الحسن على: ديوان ابن الرومى، شرح محمد شريف سليم.
- ابن سينا، أبو على حسين:
  ١. الإشارات والتنبيهات.
  ٢. الأضحوبة فى المعاد – تحقيق سليمان دنيا.
  ٣. الرسائل، تحقيق ميكائيل مهران.
  ٤. الشفاء – تحقيق الأب قنواتى وسعيد زايد. القاهرة، ١٣٨٥.
- ابن شحنة، أبو الوليد: روضة المناظر فى أخبار الأوائل والأواخر.
- (تاريخ ابن شحنة) فى حاشية ابن الأثير.
- ابن شعبة (الحرانى)، أبو محمد حسن: تحف العقول عن آل الرسول.
- ابن صباغ المالكى، نور الدين على: الفصول المهمة فى فضائل الأئمة.
- ابن طاهر البغدادى، أبو منصور: الفرق بين الفرق.
- ابن طلحة الشافعى، جمال الدين: مطالب السؤول فى مناقب آل الرسول – مع (تذكرة خواص الأمة).
- ابن عبد البر القرطبى، جمال الدين: الاستيعاب فى معرفة الأصحاب، الدكن.
- ابن الفقيه، أبو بكر: مختصر البلدان، طبقة دخويه (ليدن) ١٣١٨.
- ابن النديم، محمد بن إسحاق: الفهرست (فهرست العلوم)، بولاق ٩٥.

- ابن هشام البصرى، عبد الملك: سيرة رسول الله (ص) بولاق ٢٩٥.
- أبو داود، سليمان بن أشعث: سنن أبى داود، تعليق أحمد سعد علـــى مطبعـــة الحلبى ١٣٧١ هـــ.
- أبو رية، محمود:
  ١. أضواء على السنة المحمدية، مطبعة صور الحديثة.
  ٢. شيخ المعتبرة، أبو هريرة الدوسى، مصر ١٣٨٣.
- أبو الفدا عماد الدين: المختصر فى تاريخ البشر (تاريخ أبو الفنا) مصر ١٣٢٥ هـــ.
- أبو فراس الحمدانى، الحارث بن أبى العلا: ديوان أبى فراس الحمدانى، بيروت ٨٧٣.
- أبو نعيم الأصفهانى أحمد بن عبد الله:
- حلية الأولياء، القاهرة ١٣٥١.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله: مسند أحمد، المطبعة الميمنية ١٣١٣.
- الأوردبادى، محمد على: سبيك التضار.
- الأصفهانى، سيد أبو الحسن: وسيلة النجاة رقم ١٣٤٤ هـــ.ش.
- الأصفهانى، أبو الفرج:
  ١. مقاتل الطالبين / القاهرة ١٣٦٨.
  ٢. الإمام الصادق ملهم الكيمياء العراق.
- أمين أحمد:
  ١. ضحى الإسلام، مصر.
  ٢. فجر الإسلام، مصر.
  ٣. ظهر الإسلام. مصر.
- أمين العاملى، سيد محسن: أعيان الشيعة، دمشق.

- إمينى (العلامة)، عبد الحسين أحمد:
  1. شهداء الفضيلة (النجف ١٣٥٥).
  2. الغدير فى الكتاب والسنة والأدب بيروت ١٩٦٨/١٣٨٧.
- أمينى، محمد هادى: بطل فخ النجف ١٣٨٨.
- الإيجى، قاضى عضد الدين: المواقف فى علم الكلام وتحقيق المقاصد وتبـين المرام: الآستانة – ١٣١١ هـ.
- الباقلانى، القاضى أبو بكر:
- إعجاز القرآن، القاهرة ١٣٧٠.
- البخارى، محمد بن اسماعيل: الجامع الصحيح: القاهرة ١٣٢٣.
- البكرى، أبو عبيد الله: معجم ما استعجم من أسماء المواضع والـبلاد، تحقيـق مصطفى، مصر ١٣٦٤.
- البلاذرى، أحمد بن يحيى: فتوح البلدان تحقيق صلاح الدين المنجـد، مصـر ١٣٦٤.
- البلاغى، محمد جواد:
  1. آلاء الرحمن فى تفسير القرآن. صيدا. ١٣٥١.
  2. الهدى إلى دين المصطفى. النجف ١٣٨٥.
- بهار، محمد تقى ملك الشعرا:
  1. بهار وأدب فارسى تهران / ١٣٥٤.
  2. منتخب جوامع الحكايات، تهران ٣٢٤.
  3. توبهار (جريدة) سال ٣٣ شمار ٧٥.
- البيرونى، أبو الحسن (ابن فندق): تتمة صوان الحكمة دمشق ١٩٤٦.
- الجرجانى، عبد القاهر: أسرار البلاغة، تعليق أحمد المراغى، مصـر ١٣٥١ هـ.

- جعفری تبریزی، محمد تقی: جبر واختیار، تهران. النجف ٧٨.
- حاج آقامیر قزوینی، محمد حسن: الإمامة الکبری والخلافة العظمی.
- حاکم نیشاربوری، أبو عبد الله: مستدرك الصحیحین، حیدر آباد ١٣٣٤ هـ.
- حر عاملی (شیخ)، محمد بن حسن: تفصیل وسائل الشیعة. قسم ١٣٧٦.
- حلی (علامة) حسن بن مظهر:
  ١. تبصرة المتعلمین، تهران ١٣٧٢ هـ.
  ٢. قواعد الأحکام. طبعة حجریة ١٣٢٩ هـ.
- حموینی، سعد الدین: فرائد السمطین فی فضائل المرتضی والبتول والسبطین.
- حیدر، سید: الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، بیروت ١٣٩٠.
- الخطیب البغدادی، أبو بکر: تاریخ مدینة السلام، بغداد – مصر ١٣٤٩.
- الخطیب الخوارزمی (الخطب خوارزم) أبو المزید: فضائل أمیر المؤمنین، ع. إیران ١٢٢٤.
- الخوارزمی (الکاتب) محمد بن أحمد: مفاتیح العلوم، إیران ١٣٤٧.
- الخیاط المعتزلی، أبو الحسین: الانتصار، بیروت ١٩٥٧.
- خیری المصری، أحمد: الأرجوزة اللطیفة، بغداد ١٣٧٧ هـ.
- دخیل، محمد علی محمد: الإمام المهدی، منشورات مکتبة النجاح.
- دعبل الخزاعی، أبو علی: دیوان دعبل الخزاعی. النجف ١٣٨٢.
- دهخدا (علامة)، علی أکبر: لغت نامة، تهران ١٣٤١ / ١٣٤٦.
- الدیار بکری، القاضی حسین: الخمیس فی أحوال أنفس نفیس. مصر ١٢٨٣ هـ.
- الذغبی، شمس الدین: میزان الاعتدال فی نقد الرجال: الهند ١٣٥٦.
- الرازی، أبو الفتوح: روض الجنان، تهران ١٣٢٥ هـ. ش.
- راغب باشا، إبراهیم: اللمعة فی تحقیق مباحث الوجود والحدوث والقدم وأفعال

العباد، القاهرة ١٣٥٨.

- راميار، محمود: تاريخ قرآن، تهران ١٣٤٦ هـ. ش.
- روزنتال، فرانتز: علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة دكتور صالح أحمد العلى، بغداد ١٣٤٦ هـ. ش.
- روسو، ژان ژاك: قراداد اجتماعى تهران، ط ٦.
- الزبيدى، أبو بكر: طبقات النحويين واللغويين، ١٩١٩.
- الزركشى، بدر الدين: البرهان فى علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل، مصر ١٣٧٦هـ.
- الزركلى، خير الدين: الأعلام، بيروت ط. ٣، ١٣٨٩.
- الزرندى، جمال الدين: نظم د. ر. السيطين فى فضائل المصطفى والمرتضى والبتول والسبطين. النجف.
- الزمخشرى (جار الله)، محمود: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل مصر ١٣٦٧.
- الزنجانى، أبو عبد الله: تاريخ القرآن، بيروت ١٣٨٨ هـ.
- زين العابدين (الإمام) على بن الحسين: الصحيفة السجادية، مهران.
- الساعدى، محمد: الحسنيون فى التاريخ، النجف ١٣٧٥.
- سامى النشار، على: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، مصر ١٣٦٢.
- السبكى، تقى الدين: شفاء السقام فى زيارة خير الأنام، الهند ١٣١٥هـ، ومصر ١٣١٨هـ.
- السرخسى، محمد بن أحمد: المبسوط (الفقه الحنفى)، مصر ١٣٢١-٣٢٤ هـ.
- السكاكى، أبو يعقوب: مفتاح العلوم، مصر ١٣١٧.
- سلامة، بولس: عبد العزيز، بيروت ١٩٦١.
- سليمان، كامل: الحسن بن على – دراسة وتحليل، بيروت ١٣٧٣.

- السمرقندی، ظهیر الدین: سندباد نامة، تهران ۱۳۳۳ هـ. ش.
- السمهودی، نور الدین: وفاء الوفا بأخبار دار المصطفی، مصر ۱۳۲٦ هـ.
- السهیلی، عبد الرحمن: الروض الأنف، مصر ۱۳۳۲ هـ.
- السیوطی، جلال الدین:
  1. الاتقان فی علوم القرآن، مصر، ط ۳۰/ ۳۷٥ هـ.
  2. بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین والنحاة، القاهرة ۱۳۲٦.
  3. اللآلئ المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة، القاهرة ۱۳۱۷.
- الشاطبی، أبو محمد: حرز الأمانی ووجه التهانی (العقیدة الشاطبیة)، بیشاور / ۱۲۷۸ هـ.
- الشبلنجی المصری، مؤمن: نور الأبصار فی مناقب آل بیت النبی المختار، مصر ۱۲۰٥ هـ.
- شرف الدین، سید عبد الحسین:
  1. أبو هریرة، النجف، ۱۳۸٥ هـ.
  2. المراجعات، النجف، ۱۳۸۳ هـ.
  3. النص والاجتهاد، کربلا، ط. ع/ ۳۸٦.
- شهابی، محمود: إدوار فقه، تهران، ج۱، ط۲ / ۱۳٤۰ هـ. ش.
- الشهرزوری، شمس الدین: نزهة الأرواح، ترجمة ضیاء الدین دری.
- الشهر ستانی، أبو الفتح: الملل والنحل بحاشیة ابن حزم، مصر ۱۳۱۷ هـ.
- شیخ أغابزرك (تهرانی) محمد محسن: الذریعة إلی تصنیف الشیعة، النجف ۳۸۷.
- شیخ زادة، عبد الرحمن: مجمع الأنهر فی شرح ملتقی الأبحر (الفقه الحنفی)، الأستانة ۱۳۰٥ هـ.
- الشیرازی، سید حسن: کلمة الإمام الحسن، بیروت ۱۳۸۸ هـ.

- صافى، لطف الله: منتخب الأثر فى الإمام الثانى عشر. تهران / ١٣٨٥.
- الصبان، أبو العرفان: إسعاف الراغبين فى سيرة المصطفى وفضائل أهل بيته الطاهرين. مصر/ ١٢٨١هـ.
- الصدر، سيد حسن: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، العراق / ٣٧٠.
- الصدر، سيد محمد باقر: فدك فى التاريخ، النجف / ١٣٧٦ هـ.
- صدوق (شيخ)، أبو جعفر: عيون أخبار الرضا، رقم ١٣٧٧ هـ.
- صفاء ذبيح الله: تاريخ أدبيات در إيران، تهران ١٣٤٧ هـ. ش.
- طه حسين: مرآة الإسلام، القاهرة ١٩٥٩.
- طباطبانى، مير سيد على: رياض المسائل فى تحقيق الأحكام بالدلائل، إيران.
- الطبرسى، أبو منصور: الاحتجاج على أهل اللجاج النجف ١٣٨٦ هـ.
- الطبرى، محب الدين: الرياض النضرة، مصر / ١٣٢٧ هـ.
- الطبرى، محمد بن جرير: أخبار الرسل والملوك – ليدن.
- الطوسى (الشيخ) أبو جعفر:
  1. التبيان فى تفسير القرآن، النجف ٧٦-١٣.
  2. الفهرست، النجف، ١٣٥٦ هـ.
  3. المبسوط فى فقه الإمامية، تهران.
- العاملى، الشيخ بهاء الدين: الجامع العباسى، (طبعة حجرية)، ١٣٢٣ هـ.
- العسكرى، المرتضى:
  1. خمسون ومائة صحابى، مختلف، ؟؟؟
  2. عبد الله بن سبأ. القاهرة ١٣٨١ هـ.
- العقاد، محمود عباس:
  1. فاطمة الزهراء والفاطميون، بيروت ١٩٦٧.
  2. عبقرية الإمام، بيروت ١٣٨٦.

- العلايلى، عبد الله: سمو المعنى فى سمو الذات. بيروت ١٣٥٩.
- علوى اليمنى، يحيى: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، القاهرة / ١٣٣٢هـ.
- الغزالى (حجة الإسلام)، أبو حامد:
  ١. إحياء علوم الدين، مصر ١٣٥١ هـ.
  ٢. معراج السالكين، مصر / ١٣٤٤ هـ.
- الفارابى، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، مصر ١٩٤٨.
- الفاكهى، جمال الدين: حسن التوسل فى آداب زيارة أفضل الرسل، مصر ١٢١٨ هـ.
- فريد رفاعى، أحمد: الغزالى، مصر ١٩٣.
- فريد وجدى، محمد: دائرة معارف القرن الرابع عشر، القاهرة / ١٣٥٦ هـ.
- فليكى بغدادى، توفيق: المتعة وأثرها فى الإصلاح الاجتماعى، القاهرة، منشورات النجاح.
- فيض، ملا محسن:
  ١. الصافى فى تفسير كلام الله الوافى، تهران / ١٣٨٧.
  ٢. المحجة البيضاء فى إحياء الأحياء، تهران ١٣٣٩ – ١٣٤٢ ش.
- القاضى عياض، أبو الفضل: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، مصر ١٢٧٦هـ.
- القبيسى، محمد حسن: نظرة فى شرح نهج البلاغة، بيروت، ١٣٧٨-١٣٨٨ هـ.
- القرشى، باقر شريف: حياة الإمام الحسن، النجف ١٣٧٥ – ١٣٧٧؛ القرطبى (الأنصارى)، محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، (تفسير القرطبى)، القاهرة / ١٣٥٣هـ.

• قزوينى رازى، عبد الجليل: النقض، تهران / ١٣٣١ ش.
• القسطلانى، أبو العباس:
١. إرشاد السارى إلى شرح صحيح البخارى مصر (بولاق)، ط٦/ ١٣٠٤ – ١٣٠٥.
٢. ينابيع المودة، النجف / ١٣٨٦ هـ.
• كاشف الغطاء محمد حسين: أصل الشيعة وأصولها، القاهرة، ط١، مطبوعات النجاح، ألحق به كتاب (مدارك نهج البلاغة ودفع الشبهات عنه).
• كاشف الغطاء هادى: مستدرك نهج البلاغة، النجف / ١٣٥٤ هـ.
• كنانى، سليمان:
١. الإمام على نبراس ومتراس، بغداد / ١٩٤٧.
٢. فاطمة الزهراء وترفى غمد. النجف / ١٣٨٨ هـ.
• الكلينى، أبو جعفر: الكافى، تهران / ١٣٨٨ هـ.
• كرديزى، أبو سعيد عبد الحى: زين الأخبار، تهران / ١٣٤٧ هـ.
• كرديزى شافعى، أبو عبد الله: كفاية الطالب فى مناقب على ابن طالب النجف، ١٣٩٠.
• كوستا ولوبون: تمدن إسلام وعرب، ترجمة فخر داعى كيلانى، تهران / ١٣١٤ هـ.
• لسترنج، كى: جغرافيا تاريخى سرر ميهناى خلافت شرقى، تهران/ ١٣٣٧، ترجمة محمود عرفان.
• متقى هندى، على: كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال، حيدر آباد، ١٣١٣ هـ.
• مجلسى (علامة)، محمد باقر: بحار الأنوار، تهران ١٣٧٤هـ.
• محمد صديق مغربى، أحمد: فتح الملك العلى، بصحة حديث باب مدينة العلم على، النجف، ١٣٨٨.

- مسلم، ابن حجاج النيسابورى: الجامع الصحيح، بيروت ١٣٣٤ هـ. مظفر، محمد رضا:
  1. الشقيفة، النجف ١٣٧٣ هـ.
  2. عقائد الإمامية، القاهرة / ١٣٨١.
- معروف الحسينى، هاشم: دراسات فى الكافى والصحيح، لبنان ١٣٨٨.
- المعرى، أبو العلا: لزوم ما لا يلزم، مصر ١٣٣٨ هـ.
- معين، محمد: فرويسنا وتأثير آن در أدبيات فارس، تهران / ١٣٢٦ ش.
- مغنية، محمد جواد:
  1. إمامة على بين العقل والقرآن، بيروت ١٣٩٠ هـ.
  2. الشيعة والحاكمون. بيروت ١٩٦٦ م.
- مفيد (شيخ)، محمد بن نعمان:
  1. الاختصاص، النجف ١٣٩٠.
  2. الإرشاد، تهران ١٣٧٧.
  3. الإفصاح فى إمامة على بن أبى طالب، النجف ١٣٦٨ هـ.
- مكى، محمد طاهر: تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه، مصر ١٣٧٢ هـ.
- موسوى، كمال: ترجمة أعيان الشيعة، تهران ١٣٤٥ هـ. ش.
- نراقى، ملا أحمد: مستند الشيعة فى أحكام الشريعة، تهران ١٢٧١ هـ.
- نسائى، أحمد بن شهيب: خصائص أمير المؤمنين على بن أبى طالب، النجف، ١٣٨٨ هـ.
- نصر، سيد حسين: معارف إسلامى در جهان معاصر، تهران ١٣٤٨ هـ. ش.
- النووى (الدمشقى)، محيى الدين: المنهاج فى شرح صحيح مسلم ابن الحجاج، مصر ١٣٨٣.
- اليعقوبى، محمد بن واضح: تاريخ اليعقوبى، النجف ١٣٥٨ هـ.

ب- المصادر والمراجع الأوروبية:

فهرست مآخذ ومنابع

تاليفات واجد جنبة عمومى
منابع

Абу-л-Ма'али[2] — Байан ал-адйан. В кн. Ch. Schefer. Chrestomathie Persane, t. I. Paris, 1883 (извлечение перс. текста).

Бируни — Alberuni's Chronologie orientalischer Völker, hrsg. von. E. Sachau. Leipzig, 1878 (араб. текст).

Бируни — Chronology of Ancient Nations..., transl. by Dr E. Sachau. London, 1879 (англ. пер.).

Вакиди — Al-Waqidi. History of Muhammed's campaigns (Kitab al-maghazi), ed. A. von Kremer. Calcutta, 1856 (BI) (араб. текст).

Вакиди — Muhammed in Medina. Waqidi's Kitab al-maghazi, hrsg. von J. Wellhausen. Berlin, 1882 (нем. пер.).

Даулатшах — The Tadhkirat ash-shu'ara... of Dawlatshah, ed. by E. G. Browne. London — Leyden, 1901 (перс. текст).

Ибн ал-Асир — Ibn al-Athiri Chronicon..., ed. C. I. Tornberg, t. I—XIV LB, 1851—1876 (араб. текст и указатели).

Ибн ал-Балхи — The Fars-nama..., ed. by G. Le Strange a. R. A. Nicholson. London, 1921 (GMS NS, I) (перс. текст).

[1] В этот отдел включены как сочинения общего характера, так и специальные сочинения (источники и пособия), упоминаемые или цитируемые в разных главах.

[2] Вначале, до знака тире, указано сокращенное обозначение, под которым данная работа упоминается в примечаниях.

Ибн Баттута — Voyages d'Ibn Batoutah..., par C. Defremery et B. Sanguinetti, vol. I—IV. Paris, 1854—1859 (араб. текст и параллельный франц. пер.).
Ибн Мискавейх — см. Мискавейх.
Ибн Надим, Фихрист — Ibn an-Nadim al-Warraq. Fihrist..., ed. G. Flügel, t. I—II. Leipzig, 1871—1872 (араб. текст).
Ибн Хазм — Китаб ал-фасль фи-л-милаль, тт. I—V. Каир, 1317—1321—1899—1903 (араб. текст).
Ибн Халдун — Prolégomènes d'Ebn Khaldoun, publiés par E. Quatremère. «Notices et extraits», t. XVI—XVIII. Paris, 1858—1861 (араб. текст).
Ибн Халдун — Prolégomènes..., traduits par M. C. [Mac Guckin] de Slane. «Notices et extraits», t. XIX—XXI. Paris, 1862—1868 (франц. пер.).
Ибн Халликан — Ibn Challikani Vitae illustrium virorum, ed. F. Wüstenfeld, fasc. I—XIII. Göttingae, 1835—1843 (араб. текст).
Ибн Халликан — Ibn Challikan's Biographical dictionary, transl. by B-n Mac Guckin de Slane, vol. I—IV. Paris, 1842—1871 (англ. пер.).
Истахри — ...Viae regnorum..., ed. M. J. de Goeje. LB, 1870 (BGA, t. I); ed. 2. LB, 1927 (BGA, t. I) (араб. текст).
Йа'куби, Тарих — Ibn Wadhih... Historiae, ed. M. T. Houtsma, pars 1—2. LB, 1883 (араб. текст).
Йакут, Иршад — The Irshad al-arib... or Dictionary of learned men, ed. by D. S. Margoliouth, vol. I—VII. London — Leyden, 1907—1927 (GMS, VI/1—7) (араб. текст).
Йакут, Му'джам ал-булдан — Yaqut's Geographisches Wörterbuch, hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd. I—VI Leipzig, 1866—1873 (араб. текст и указатели).
Казвини, Хамдаллах Мустауфи, Нузхат ал-кулуб — The geographical part of Nuzhat al-qulub..., ed. by G. Le Strange. Leyden—London, 1915 (GMS, XXIII/1—2) (перс. текст и англ. пер.).
Конкорданции к Корану — Concordantiae Corani Arabicae..., ed. G. Flügel. Lipsiae, 1898.
Коран — Corani textus Arabicus, ed. G. Flügel. Lipsiae, 1869 (араб. текст).
Коран — Ал-Кур'ан. Каир, 1338—1919/20 (араб. текст).
Коран — Ал-Кур'ан. Изд. хаджжи Мухаммед-Хусейна Каджурани. Тегеран, 1341—1923, литогр. (араб. текст с перс. подстрочным пер. и с конкорданциями).
Коран — Ал-Кур'ан. Изд. Басир ал-мулька. Тегеран, 1314—1896, литогр. (араб. текст с параллельным перс. пер. и кашф ал-айат — конкорданции).
Коран. Изд. Г. С. Саблукова. 3-е изд. Казань, 1907 (араб. текст с параллельным рус. пер.).
Коран. [Рус.] пер., комментарии и «Приложения» акад. И. Ю. Крачковского. Под. ред. В. И. Беляева. М., 1963.
Макдиси — см. Мукаддаси.
Мас'уди, Муруджж — Maçoudi. Les prairies d'or..., par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, vol. I—IX. Paris, 1861—1877 (араб. текст с параллельным франц. пер.).
Мас'уди, Танбих — Kitab at-tanbih wa-l-ishraf, ed. M. J. de Goeje. LB. 1894 (BGA, t. VIII) (араб. текст).
Мирхонд — Раузат ас-сафа, тт. I—VII, литогр. изд. перс. текста (в одном томе). Лакхнау, 1300—1883; Бомбей, 1266—1849; нов. изд. Тегеран, 1338—1339=1959—1960 (перс. текст и указатели).
Мискавейх (Ибн Мискавейх). Изд. Каэтани — The Tajarib al-umam..., reproduced in facsimile..., by L. Caetani, vol. I, V, VI. London, 1909—1917 (GMS, VII) (араб. текст).
Мискавейх (Ибн Мискавейх). Изд. Амедроза-Марголиуса — Experiences of the nations..., vol. V—VI (The eclipse of the Abbasid Caliphate, vol. I—II). Oxford, 1920—1921 (араб. текст и англ. пер.).
Мукаддаси (Макдиси) — Descriptio imperii Moslemici auctore... al-Moqaddasi, ed. M. Y. de Goeje. LB, 1872 (BGA, t. III); ed. 2, LB, 1906 (BGA, t. III) (араб. текст).

Ибн Баттута — Voyages d'Ibn Batoutah..., par C. Defremery et B. Sanguinetti, vol. I—IV. Paris, 1854—1859 (араб. текст и параллельный франц. пер.).
Ибн Мискавейх — см. Мискавейх.
Ибн Надим, Фихрист — Ibn an-Nadim al-Warraq. Fihrist..., ed. G. Flügel, t. I—II. Leipzig, 1871—1872 (араб. текст).
Ибн Хазм — Китаб ал-фасль фи-л-милаль, тт. I—V. Каир, 1317—1321—1899—1903 (араб. текст).
Ибн Халдун — Prolégomènes d'Ebn Khaldoun, publiés par E. Quatremère. «Notices et extraits», t. XVI—XVIII. Paris, 1858—1861 (араб. текст).
Ибн Халдун — Prolégomènes..., traduits par M. C. [Mac Guckin] de Slane. «Notices et extraits», t. XIX—XXI. Paris, 1862—1868 (франц. пер.).
Ибн Халликан — Ibn Challikani Vitae illustrium virorum, ed. F. Wüstenfeld, fasc. I—XIII. Göttingae, 1835—1843 (араб. текст).
Ибн Халликан — Ibn Challikan's Biographical dictionary, transl. by B-n Mac Guckin de Slane, vol. I—IV. Paris, 1842—1871 (англ. пер.).
Истахри — ...Viae regnorum..., ed. M. J. de Goeje. LB, 1870 (BGA, t. I); ed. 2. LB, 1927 (BGA, t. I) (араб. текст).
Йа'куби, Тарих — Ibn Wadhih... Historiae, ed. M. T. Houtsma, pars 1—2. LB, 1883 (араб. текст).
Йакут, Иршад — The Irshad al-arib... or Dictionary of learned men, ed. by D. S. Margoliouth, vol. I—VII. London — Leyden, 1907—1927 (GMS, VI/1—7) (араб. текст).
Йакут, Му'джам ал-булдан — Yaqut's Geographisches Wörterbuch, hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd. I—VI Leipzig, 1866—1873 (араб. текст и указатели).
Казвини, Хамдаллах Мустауфи, Нузхат ал-кулуб — The geographical part of Nuzhat al-qulub..., ed. by G. Le Strange. Leyden—London, 1915 (GMS, XXIII/1—2) (перс. текст и англ. пер.).
Конкорданции к Корану — Concordantiae Corani Arabicae..., ed. G. Flügel. Lipsiae, 1898.
Коран — Corani textus Arabicus, ed. G. Flügel. Lipsiae, 1869 (араб. текст).
Коран — Ал-Кур'ан. Каир, 1338—1919/20 (араб. текст).
Коран — Ал-Кур'ан. Изд. хаджжи Мухаммед-Хусейна Каджурани. Тегеран, 1341—1923, литогр. (араб. текст с перс. подстрочным пер. и с конкорданциями).
Коран — Ал-Кур'ан. Изд. Басир ал-мулька. Тегеран, 1314—1896, литогр. (араб. текст с параллельным перс. пер. и кашф ал-айат — конкорданции).
Коран. Изд. Г. С. Саблукова. 3-е изд. Казань, 1907 (араб. текст с параллельным рус. пер.).
Коран. [Рус.] пер., комментарии и «Приложения» акад. И. Ю. Крачковского. Под. ред. В. И. Беляева. М., 1963.
Макдиси — см. Мукаддаси.
Мас'уди, Муруд — Maçoudi. Les prairies d'or..., par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, vol. I—IX. Paris, 1861—1877 (араб. текст с параллельным франц. пер.).
Мас'уди, Танбих — Kitab at-tanbih wa-l-ishraf, ed. M. J. de Goeje. LB. 1894 (BGA, t. VIII) (араб. текст).
Мирхонд — Раузат ас-сафа, тт. I—VII, литогр. изд. перс. текста (в одном томе). Лакхнау, 1300—1883; Бомбей, 1266—1849; нов. изд. Тегеран, 1338—1339 = 1959—1960 (перс. текст и указатели).
Мискавейх (Ибн Мискавейх). Изд. Каэтани — The Tajarib al-umam..., reproduced in facsimile..., by L. Caetani, vol. I, V, VI. London, 1909—1917 (GMS, VII) (араб. текст).
Мискавейх (Ибн Мискавейх). Изд. Амедроза-Марголиуса — Experiences of the nations..., vol. V—VI (The eclipse of the Abbasid Caliphate, vol. I—II). Oxford, 1920—1921 (араб. текст и англ. пер.).
Мукаддаси (Макдиси) — Descriptio imperii Moslemici auctore... al-Moqaddasi, ed. M. Y. de Goeje. LB, 1872 (BGA, t. III); ed. 2, LB, 1906 (BGA, t. III) (араб. текст).

Климович Л. И. Ислам. Очерки. М., 1962; нов. изд., 1965.
Крачковский И. Ю. Очерки по истории русской арабистики. М.— Л., 1950.
Крымский А. Е. История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, тт. I—III. М., 1909—1917 (литогр.).
Массэ А. Ислам. [Рус.] пер., под ред. и с предисл. Е. А. Беляева. М., 1961.
Медников Н. А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам. [Т.] 1. Исследование; [тт.] 2—4. Приложения (избр. отрывки из соч. араб. историков и географов). В серии: Православный Палестинский сборник, т. XVII, вып. II. СПб., 1897—1903.
Мюллер А. История ислама с основания до новейших времен. [Рус.] пер. с нем., под ред. Н. А. Медникова, тт. I—III. СПб., 1895—1896.
Новичев А. Д. История Турции. I. Эпоха феодализма. Изд. ЛГУ, 1963.
Петрушевский И. П. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII—XIV вв. М.— Л., 1960.
Смирнов Н. А. Очерки истории изучения ислама в СССР. М., 1954.
Шмидт А. Э. Очерки истории ислама как религии. «Мир ислама», тт. I—III. СПб., 1912.
[Якубовский А. Ю.]. История Узбекской ССР, т. I, кн. первая. Ташкент, 1955 (ч. III, гл. V—XI).
'Abd al-Jalīl I. M. Breve histoire de la littérature arabe. Paris, 1947.
Arnold Th. a. A. Guillaume. The legacy of Islam. Oxford, 1931.
Becker C. H. Islamstudien, Bd. I—II. Leipzig, 1924.
Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur, Bd. I—II. Weimar — Berlin, 1898—1902; Supplementbände I—III. Leiden, 1937—1942.
Browne E. G. A Literary history of Persia, vol. I—IV. Cambridge, 1909—1924; new ed. Cambridge, 1951—1956.
Caetani L. Annali dell'Islam, vol. I—X. Milano, 1905—1916.
Dozy R. Essai sur l'histoire de l'islamisme. Leyde, 1879.
Encyclopaedia of religion and ethics, ed. by J. Hastings, vol. I—XII. Edinburgh, 1908—1926.
Encyclopédie de l'Islam, ed. par M. Th. Houtsma etc., t. I—IV et Suppléments. Leyde — Paris, 1913—1938 (параллельные изд. на англ. и нем. яз.).
Gardet L. La cité musulmane: vie sociale et politique. Paris, 1954.
Gibb A. H. R. Arabic literature: an introduction. London, 1926.
Gibb A. H. R. Mohammedanism. London, 1949.
Goldziher I. Muhammedanische Studien, Bd. I—II. Halle, 1889—1890.
Goldziher I. Vorlesungen über den Islam, Bd. I—II. Heidelberg, 1925 (2 Ausg.).
Hitti Ph. K. History of the Arabs. London, 1946, 3-d ed.
Hughes T. B. A Dictionary of Islam. London, 1885.
Huart Cl. La littérature Arabe. Paris, 1923.
Juynboll A. W. T. Handbuch des islamischen Gesetzes. Leiden, 1910.
Kremer A., von. Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. Leipzig, 1868.
Kremer A., von. Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen, Bd. I—II. Wien, 1875—1877.
Lambton A. K. S. Islamic Society in Persia. London. 1954.
Lammens H. L'Islam, croyances et institutions. Beyrouth, 1926.
Le Strange G. The lands of the Eastern Caliphate. Cambridge, 1905.
Levy R. The social structure of Islam. Cambridge, 1957, 2-d ed.
Macdonald D. B. Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory. London, 1913.
Nicholson R. A. A Literary history of the Arabs. Cambridge, 1930.
Nöldeke Th. Der Islam. «Orientalische Skizzen». Berlin, 1892.
Pearson J. D. Index Islamicus 1906—1956; Supplement 1956—1960. Cambridge, 1962.

Крымский А. Е. Источники для истории Мохаммеда. М., 1902.
Надирадзе Л. И. К вопросу о рабстве в Аравии в VII в. В сб.: Вопросы истории и литературы стран зарубежного Востока. Изд. МГУ, 1960.
Пигулевская Н. В. Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв. М.—Л., 1965.
Пигулевская Н. В. Зарождение феодальных отношений на Ближнем Востоке. Уч. зап. ИВАН, т. XVI, 1958.
Пигулевская Н. В. Общественные отношения в Неджране в начале VI в. н. э. «Советское востоковедение», т. VI. М. — Л., 1949.
Толстов С. П. Генезис феодализма в кочевых скотоводческих обществах. Известия ГАИМК, вып. 103. Л., 1934.
Толстов С. П. Очерки первоначального ислама. М., 1932.
Толстов С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации. М. — Л., 1948.
Якубовский А. Ю. Ирак на грани VIII и IX вв. В кн.: Труды Первой сессии арабистов. Л., 1937.
Якубовский А. Ю. — см.: Беляев Е. А. и А. Ю. Якубовский.
Andrae, Tor. Mohammed, the man and his faith. London, 1936 (нем. пер. 1932).
Arnold T. W. The Caliphate. Oxford, 1924.
Barthold W. Abu Muslim. EI, vol. II.
Bell R. The origin of Islam in its christian environment. London, 1926.
Beveridge W. Ebionism. ERE, vol. V.
Blachère R. La problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam. Paris, 1952.
Brandt W. Mandaeans. ERE, vol. VIII.
Brockelmann K. Das Verhältnis von Ibn el-Athirs «Kamil fi-t-tarich» zu Tabaris «Tarikh ar-rusul». Strassburg, 1890.
Brünnow. Die Charidschiten. Strassburg, 1884.
Buhl Fr. Das Leben Mohammeds. Heidelberg, 1955 (2 Ausg.).
Buhl Fr. Hanif. EI, vol. II.
Burckhardt I. Travels in Arabia. London. 1829.
Casanova P. Mohammed et la fin du monde. Paris, 1911.
Diez E. Manara. EI, vol. III.
Diez E. Masdjid. EI, vol. III.
Diez E. Mihrab. EI, vol. III.
Diez E. Minbar. EI, vol. III.
Fischer A. Kahin. EI, vol. II.
Geiger A. Was has Muhammad aus den Judentum aufgenommen? Bonn, 1833; нов. изд. Leipzig, 1902.
Godard A. Les anciennes mosquées de l'Iran. «Athar-e Iran», vol. II. Haarlem, 1937.
Goldziher I. Isma'. EI, vol. II.
Grimme H. Mohammed, Theil I. Das Leben. Münster, 1892.
Huart Cl. Histoire des Arabes, vol. I—II. Paris, 1912.
Lammens H. Etudes sur le regne du calife Mo'awiya I. Paris, 1908.
Lammens H. Etudes sur le siècle des Omayyades. Beyrouth, 1930.
Lammens H. La Mecque à la veille de l'hegire. Paris, 1924.
Le Strange G. Bagdad during the Abbasid Caliphate. London, 1924 (2-d ed.).
Macdonald D. B. Allah. EI, vol. I.
Margoliouth D. S. Early development of Mohammedanism. London, 1904.
Margoliouth D. S. Mohammed and the rise of Islam. London — New York, 1905.
Margoliouth D. S. Muhammad. ERE, vol. IX.
Montgomery Watt W. Muhammad at Mekka. Oxford, 1953.
Montgomery Watt W. Muhammad at Medina. Oxford, 1956.
Muir W. Life of Mahomet. Edinburgh, 1923 (2-d ed.).
Muir W. The Caliphate, its rise, decline and fall. London, 1924 (2-d ed.).

Polak J. E. Persien, das Land und seine Bewohner. Bd. I—II. Leipzig, 1865.
Rypka J. Iranische Literaturgeschichte. Leipzig, 1959.
Sale G. The Koran. London, 1821.
Sauvaget J. Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman. Eléments de bibliographie (éd. refondue et completée par Cl. Cahen). Paris, 1961.
Schacht J. Der Islam (Religionsgeschichtliche Lesebuch). Tübingen, 1931.
Schwarz P. Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen. Bd. I—IX. Leipzig — Stuttgart, 1896—1936.
Shorter Encyclopaedia of Islam, ed. ..., by H. A. R. Gibb a. J. H. Kramers. Leyden, 1953.
Wellhausen I. Skizzen und Vorarbeiten, I—VI. Leipzig, 1887—1899.
Wensinck A. J. Ka'ba. EI, vol. II.
Wensinck A. J. The Muslim creed. Cambridge, 1932.
Wüstenfeld F. Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke. Göttingen, 1882.
Zambaur E., de. Manuel de généalogie de l'Islam. Hanovre, 1927.
Зейдан Дж. Тарих тамаддун ал-ислам, тт. I—V. Каир, 1902—1906 (на араб. яз.).

مآخذ مربوط به مقدمه و فصلهای اول و دوم

Арабский аноним XI века. [Факсимильное] изд. [части] араб. текста, [рус.] пер., введение в изучение памятника и комментарии П. А. Грязневича, под ред. В. И. Беляева. М., 1960.
Балазури — Liber expugnationis regionum auctore ... al-Beladsori..., ed. M. J. de Goeje. LB, 1866 (араб. текст).
Динавари — Abu Hanifa ad-Dinawari. Kitab al-akhbar at-tiwal, publiée par V. Guirgass. Leyde, 1888 (араб. текст).
Динавари — Abu Hanifa ad-Dinawari... Preface, variantes et index, publiés par I. Kratchkovsky. Leyde, 1912.
Ибн Са'д, Табакат — Ibn Sa'd. Kitab at-Tabaqat al-kabir, ed. E. Sachau cum aliis, t. I—IX. LB, 1904—1928 (араб. текст).
Ибн Кутейба — Ibn Qutaiba's 'Uyun al-akhbar, hrsg. von C. Brockelmann, Bd. I—IV. Berlin — Strassburg, 1900—1908 (араб. текст).
Ибн Хишам — Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishaq bearbeited von 'Abdelmelik Ibn Hischam (Sira sayyidna Muhammad), hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd. I—II. Göttingen, 1858—1860 (араб. текст).
Ибн Хишам — Sira, hrsg. von G. Weil. Stuttgart, 1864 (нем. пер.).

تألیفات کمکی

Бартольд В. В. Абу Михнаф. ЗВОРАО, т. XVII, 1906.
Бартольд В. В. Две неопубликованные статьи о раннем исламе. С предисл. Л. И. Климовича. «Историк-марксист», 1939, № 5—6.
Бартольд В. В. К истории арабских завоеваний в Средней Азии. ЗВОРАО, т. XVII, 1906.
Бартольд В. В. Мусейлима. Известия Рос. акад. наук, т. XIX. Л., 1925.
Беляев В. И. Анонимная историческая рукопись коллекции В. А. Иванова в Азиатском музее. Зап. коллегии востоковедов, т. V, 1930.
Беляев Е. А. Образование арабского государства и возникновение ислама в VII веке. В серии: Доклады советской делегации на XXIII Международном конгрессе востоковедов в Кембридже. М., 1954.
Беляев Е. А. и А. Ю. Якубовский. Аравия к началу VII в. В кн.: Всемирная история, т. III. М., Изд. АН СССР, 1957, гл. VII.
Иностранцев К. А. Сасанидские этюды. СПб., 1909.
Кадырова Т. Из истории крестьянских движений в Мавераннахре и Хорасане. Ташкент, 1965.

Nöldeke Th. Das Leben Muhammeds. Hannover, 1863.
Nöldeke Th. Ein Sklavenkrieg im Orient. «Orientalische Skizzen». Berlin, 1892.
Snouck Hurgronje C. Mekka, t. I—II. Leiden, 1888.
Sp-nge- A. Das Leben und die Lehre des Mohammad, Bd. I—III. Berlin, 1861—1865.
ɔpuɪer ɒ. Die Chalifenzeit. Entstehung und Zerfall des islamischen Weltreiches. Leiden, 1952.
Spuler B. Iran in frühislamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben (633—1055). Wiesbaden, 1952.
Weil G. Geschichte der Chalifen, Bd. I—III. Mannheim, 1846—1861.
Wellhausen J. Das Arabische Reich und sein Sturz. Berlin, 1902.
Wellhausen J. Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam. Berlin, 1901.
Wellhausen J. Reste arabischen Heidentums. Berlin, 1897.
Wensinck A. J. Salat. EI, vol. IV.
Zaydan J. Umayyads and 'Abbasids, transl. by D. S. Margoliouth. Leyden, 1907 (GMS, IV).
Zwemer S. M. The Moslem Christ. London, 1912.
См. также раздел «Общая литература» (Источники и пособия).

مربوط به فصل سوم

منابع

Байдави — Commentarius in Coranum..., Bd. I—II, ed. H. Fleischer. Lipsiae, 1846—1848.
Замахшари — The Kashshaf 'an haqaiq at-tanzil..., t. I—II, ed. by W. Nassau Lees. Calcutta, 1854—1861 — BI.
Махалли, Джалаль ад-дин и Суйути, Джалаль ад-дин. — Тафсир ал-Джалалайн. Бомбей, 1869 (араб. текст).
Рази, Фахр ад-дин. — Ат-тафсир ал кабир, тт. I—VIII. Каир, 1308—1890 (араб. текст).
Суйути — см.: Махалли и Суйути.
Суйути, Джалаль ад-дин — Soyuti's Itqan fi-'ulum al-Qur'an or the exegetic sciences of the Qoran ed. by Mawlawies Basheer od-deen and Noor al-Haqq, with an analysis by Dr. Sprenger, vol. I—II. Calcutta, 1852—1854 (BI) (араб. текст).
Табари, Мухаммед ибн Джарир — Тафсир, тт. I—III. Каир, 1901.
Об изданиях Корана и конкорданциях к нему см. раздел «Общая литература» (Источники).

تألیفات کمکی

Крачковский И. Ю. «Приложения» к рус. пер. Корана (см. раздел «Общая литература. Источники»).
Крымский А. Е. Лекции по Корану. М., 1902.
Brockelmann C. Baidawi. EI, vol. I.
Buhl Fr. Kur'an. EI, vol. II.
Grimme H. Mohammed. T. II. Einleitung in den Koran. Münster, 1895.
Hirschfeld H. New researches in the composition and the exegesis of the Qoran. London, 1902.
Jeffery A. Materials for the history of the text of the Qoran. London, 1937.
Nöldeke Th. Der Qoran. «Orientalische Skizzen». Berlin, 1892.
Nöldeke Th. Geschichte des Qorans. Göttingen, 1860.
Nöldeke Th. Geschichte des Qorans, ed. F. Schwally, Bd. I—II. Leipzig, 1909—1919 (нов., пересмотр. изд.).
Sale G. The Koran. London, 1821.
Stanton H. W. The teaching of the Qoran. London, 1920.
Weil G. Historisch-kritische Einleitung in den Koran. Bielefeld, 1844 (2 Ausg. 1878).
См. также литературу к введению и гл. I—II (Пособия).

مربوط به فصلهای چهارم تا هفتم

منابع

Абу Иусуф Иа'куб — Китаб ал-хараджж. Булак, 1302—1885 (араб. текст; нов. изд. Каир, 1911).

Абу Иусуф Иа'куб — Abou Yusof Ya'qoub. Le livre de l'impôt foncier, traduit et annoté par E. Fagnan. Paris, 1921.

Бейхаки — Тарих-и Бейхаки, изд. д-ров Гани и Фейаза. Тегеран, 1324—1945 (перс. текст).

Бухари — Sahih. Le récueil des traditions Mahometanes, vol. I—III, ed. L. Krehl. Leyde, 1862—1868 (араб. текст; нов. изд. Leyden, 1907—1908).

Ибн ал-Асир — Усд ал-габа фи-ма'рифат ас-сахаба. Каир, 1280—1863 (араб. текст).

Ибн Ханбаль — Муснад, тт. I—VI. Каир, 1312—1895 (араб. текст).

Кабус-намэ — Qabus-nama..., ed. by Reuben Levy. London, 1951—GMS NS. XVIII (перс. текст).

Маварди. Ал-ахкам ас-султанийа — Al-Mawardi. Constitutiones politicae, ed. M. Enger. Bonnae, 1853 (араб. текст).

Малик ибн Анас — Ал-Муватта'. С коммент. аз-Зуркани. Тт. I—IV. Каир, 1280—1863/64 (араб. текст).

Маргинани, Бурхан ад-дин — Хидайа, рус. пер., под ред. Н. Гродекова, тт. I—IV. Ташкент, 1893 (рус. пер. с франц. пер., сделанного с перс. пер. арабского оригинала).

Муслим — Ас-Сахих, тт. I—II. Булак, 1290—1873 (араб. текст).

Шайбани — Ал-Джами' ас-сагир. Лакхнау. 1311—1893 (араб. текст).

Шафи'и — Китаб ал-умм. Булак, 1321—1903 (араб. текст).

تالیفات کمکی

Али-заде А. А. К вопросу об институте икта. Сб. статей по истории Азербайджана, вып. I. Баку, 1949.

Бартольд В. В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве. Отчет С.-Петербургского университета за 1902 г.

Бартольд В. В. Улугбек и его время. Пг., 1918.

Бартольд В. В. Халиф и султан. «Мир ислама», т. I.

Берг Л. В. С., фан ден. Основные начала мусульманского права. Пер. В. Гиргаса. СПб., 1882.

Гиргас В. Ф. Права христиан на Востоке по мусульманским законам. СПб., 1865.

Крымский А. Е. Источники для истории Мохаммеда, ч. II. М., 1912.

Остроумов Н. П. Шариат по школе (мазхаб) Абу Ханифы. СПб., 1913.

Петрушевский И. П. Виноградарство и виноделие в Иране в XIII—XIV вв. «Византийский временник», т. XI, 1956.

Петрушевский И. П. Применение рабского труда в Иране и сопредельных странах в позднем средневековье. В серии: Доклады делегации СССР на XXV Международном конгрессе востоковедов в Москве. М., 1960.

Шарль Р. Мусульманское право. [Рус.] пер., под ред. и с предисл. Е. А. Беляева. М., 1959.

Якубовский А. Ю. Об испольных арендах в Ираке в VIII в. «Советское востоковедение», т. IV. М. — Л., 1947.

Abdul-Rahim. The principles of Muhammadan jurisprudence. London, 1911.

Ameer 'Ali. Personal law of the Muhammadans. Lucknow, 1880.

Baillie N. B. E. A Digest of Muhammadan law, vol. I. London, 1869.

Becker C. H. Steuerpacht und Lehnwesen in den moslemischen Staaten. «Der Islam», 1914, Bd. V, Heft 1, 1914.

Berchem M., van. La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes. Geneve, 1886.

Cahen Cl. L'évolution de l'iqta' du IX au XIII siècles. Annales (economies, societés, civilisation), t. 8, № 1. Paris, 1953.

Clavel E. Droit musulman: le waqf ou habous... (rites hanafite et malekite), vol. I—II. Paris, 1895—1896.
Dennet D. C. Conversion and the poll-tax in early Islam. «Harvard historical monographs», 1950.
Fyzee, Asaf. Outlines of Muhammadan law. Oxford, 1949 (2-d ed. Oxford, 1955).
Goldziher I. Die Zachiriten. Leipzig, 1884.
Goldziher I. Fiqh. EI, vol. II.
Goldziher I. Muhammedanische Studien, Bd. II. Halle, 1890 (на рус. яз. изложение В. Р. Розена в ЗВОРАО, т. VIII, 1894).
Gottheil R. The Cadi — the history of this institution. London, 1908.
Guillaume W. The traditions of Islam. Oxford, 1924.
Juynboll Th. W. Hadith. EI, vol. II.
Krehl L. Über den «Sahih» des Buchari. ZDMG, Bd. IV, 1850.
Kremer A., von. Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Bd. III, Die Staatsidee des Islams. Leipzig, 1868.
Law in the Middle East. Ed. M. Khadduri a. H. Liebesny, vol. I. Origin and development of Islamic law. Washington, 1955.
Lokkegaard F. Islamic taxation in the classic period. Copenhagen, 1950.
Poliak A. M. Classification of lands in the Islamic law. Amer. j. semitic languages, 1940.
Rosenthal E. I. J. Political thought in medieval Islam. Cambridge, 1962.
Snouck Hurgronje C. Le droit musulman. Revue de l'histoire des religions, vol. XXXVII, 1897.
Shoukry Bidair. L'institution des biens dits habous on waqf. Paris, 1924.
Tischendorf P. Das Lehnwesen in den moslemischen Staatem. Leipzig, 1872.
См. также раздел «Общая литература» и литературу к гл. I—II.

مربوط به‌فصلهای هشتم و نهم

منابع

Газали, Абу Хамид — Ал-мункиз мин ад-далаль. Каир, 1303—1886 (араб. текст).
Газали, Абу Хамид — Ихйа' 'улум ад-дин, тт. I—IV. Каир, 1289—1872 (араб. текст).
Газали, Абу Хамид — Кимийа-йи са'адат. Бомбей, 1320 (перс. текст).
Газали, Абу Хамид — Al-munqidh min ad-dalal, trad. franç. par Bardïer de Meynard. JA, 7 sér., vol. IX.
Газали, Абу Хамид — Tahafut al-falasifa, ed. M. Bouyges. Beyrouth, 1927 (араб. текст).
Газали, Абу Хамид — Widerspruch der Philosophen, übersetz. von T. J. de Boer (нем. пер. «Тахафут ал-фаласифа»).
Ибн Рушд (Аверроэс) — Тахафут ат-тахафут. Каир, 1303—1886 (араб. текст).
Субки — Табакат аш-шафи'ийа. Каир, 1324—1906 (араб. текст).
Фирдоуси, Шах-намэ — J. Mohl. Chah nama..., ed. complète, vol. I. Paris, 1830 (перс. текст).

تألیفات کمکی

Бартольд В. В. Мир Али-Шир и политическая жизнь. В сб.: Мир Али-Шир. Л., 1928.
Гольдцнер И. Культ святых в исламе. М., 1938 (рус. пер. пяти статей И. Гольдциера, под ред. и с предисл. Л. И. Климовича).
Asin Palacios M. Algazel — dogmática, moral, ascética. Zaragoza, 1901.

Donaldson D. M. The Shi'ite religion. London, 1933.
Feylesuf Riza (Riza Tewfiq), Dr. Etude sur la religion des houroufis. В кн.: Textes Houroufis, ed. par Cl. Huart. London—Leyden 1909 (GMS, IX).
Goeje M. J., de. La fin de l'empire des Carmathes de Bahrain. JA, 9 sér, vol. V, 1895.
Goeje M. J., de. Memoire sur les Carmathes de Bahrain. Leyde, 1886.
Goldziher I. Beiträge zur Litteraturgeschichte der Shi'a und sunnitischen Polemik. Akademie d. Wissenschaft, Philol.-Hist. Kl., I. Wien, 1874.
Goldziher I. Das Prinzip der Takiya im Islam. ZDMG, Bd. LX, 1906.
Goldziher I. Streitschrift des Ghazali gegen die Batiniya Sekte. Leiden, 1916.
Hamdani H. History of the Ismaili Da'wat. JRAS, 1932, № 1.
Hodgson M. G. S. The order of assasins. Hague, 1955.
Huart Cl. Isma'iliya. EI, vol. II.
Jacob G. Die Bektashiye. Abhandlung d. Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaft, I Kl., XXIV, Theil III.-Münich, 1909.
Ivanow W. A creed of the Fatimids. Bombay 1936.
Ivanow W. A guide to ismaili literature. London, 1933.
Ivanow W. Brief survey of the evolution of Ismailism. Bombay, 1952.
Ivanow W. Early Shi'ite movements. JBBRAS, vol. 17, 1941.
Ivanow W. Ismailis and Qarmatians. JBBRAS, vol. 16, 1940.
Ivanow W. Studies in early Ismailism. Cairo, 1948.
Ivanow W. The rise of the Fatimids. London, 1942.
Lewis B. The origins of Ismailism. Cambridge, 1940.
Macdonald B. D. Ithna'ashariya. EI, vol. II.
Macdonald B. D. Shi'a. EI, vol. IV.
Massignon L. Esquisse d'une bibliographie qarmate. В сб.: Ajab-nama — A Volume of oriental studies, presented to E. G. Browne. Cambridge, 1922.
Massignon L. Karmates. EI, vol. II.
Minorsky V. La domination des Dailamites. Paris, 1932.
Nöldeke Th. Das Heiligtum Husain's zu Kerbala. Berlin, 1909.
Querry A. Droit musulman. Recueil des lois, concernant les Musulmanes-Chyites, vol. I—II. Paris, 1871—1872.
Riza Tewfiq см.: Feylesuf Riza.
Sadighi G. Les mouvements religieux iraniens. Paris, 1939.
Tornauw N. Le droit musulman exposé d'apres les sources. Paris, 1860 (франц. пер. с нем.).

مربوط به فصل دوازدهم
منابع

Абу Са'ид ал-Мейхени, шейх — Жизнь и речи старца Абу Са'ида (Халат-у суханан-и шейх Аби Са'ид). Изд. В. А. Жуковского. СПб., 1899 (перс. текст).
'Аттар, Фарид ад-дин — Tadhkirat al-awliya, ed. by R. A. Nicholson, vol. I—II. London — Leyden, 1905—1907 (перс. текст).
Афлаки, Афзаль ад-дин — Манакиб ал-'арифин. В кн.: Cl. Huart. Les saints des derviches-tourneurs, t. I. Paris, 1918 (франц. пер.).
Джами, Нур ад-дин — The Nafahat al-uns min hadharat al-quds, ed. by 'Abd al-Hamid and Kabir ad-din Ahmad. Calcutta, 1859 (перс. текст).
Джуллаби Худжвири — Раскрытие скрытого за завесой (Кяшф аль-махджуб). Посмертн. изд. В. А. Жуковского. Л., 1926 (перс. текст, указатели и предисл.).
Джуллаби Худжвири — The Kashf al-Mahjub..., transl. by R. A. Nicholson. London, 1911 (GMS, XVII) (англ. пер.).
Ибн ал-'Араби — Фусус ал-хикам. Каир, 1309—1891; нов. изд. Каир, 1321—1903 (оба изд. с комментарием 'Абд ар-Раззака Кашани, араб. текст).
Ибн ал-'Араби — Футухат ал-Маккийа. Булак, 1274—1857 (араб. текст).

Дука — Ducas. Historia. Corpus scriptorum historiae Byzantinae, ed. J. Bekker. Bonnae, 1834 (греч. текст и итал. пер.).
Захиди, Хусейн ибн шейх Абдал — Silsilat an-nasab-i Safawiya ... Berlin, 1343—1924/25 (Serie «Iranschahr») (перс. текст).
Зено, Катерино — Travels in Persia... HS, vol. 49, pt. 2. London, 1873 (англ. пер.).
Казвини, Мир Иахйа. Лубб ат-таварих. Изд. сейида Джалаль ад-дина Техрани. Тегеран, 1315 х. солн. — 1936 (перс. текст).
Казвини, Хамдаллах Мустауфи, Тарих-и гузидэ — The Tarikh-i guzida... ed. by E. G. Browne. Leyden — London, 1910 (GMS, XIV/1—2) (факсимиле перс. рук. и сокращенный англ. пер.).
Мар'аши, Захир ад-дин — Sehir eddin's Geschichte von Tabaristan.., hrsg. von B. Dorn. SPb., 1850 (перс. текст).
Рашид ад-дин Фазлаллах — Джами' ат-таварих, т. III. Научно-критич. изд. перс. текста А. А. Али-заде и рус. пер. А. К. Арендса. Баку, 1957.
Рашид ад-дин Фазлаллах — Мукатабат-и Рашиди. Изд. проф. Хан Бахадура Мухаммеда Шафи'. Лахор, 1947 (перс. текст).
Рота — Rota, G. La vita del Sophi, re di Persia ... (в приложении к кн. R. du Mans. Estat de la Perse en 1660, ed. par Ch. Schefer. Paris, 1890).
Сейфи, Сейф ибн Мухаммед ал-Харави — Тарих-намэ-йи Харат. Изд. проф. Мухаммед-Зубейра ас-Сиддики. Калькутта, 1944 (перс. текст).
Таваккуль ибн-Баззаз — Сафват ас-сафа'. Бомбей, 1328—1910 (перс. текст).
Тазкират ал-мулук — The Tadhkirat al-muluk..., ed. by V. Minorsky. Leyden — London, 1943 (GMS NS, XVII) (перс. текст и англ. пер.).
Фазлаллах ибн Рузбихан Хунджи — V. Minorsky. Persia in A. D. 1478—1490, an abridged translation of Fadlallah b. Ruzbihan Khundji's «Tarikh-i 'Alamara-yi Amini». London, 1957 (англ. пер.).
Хасан Румлу — A Chronicle of the Early Safawis..., ed. by C. N. Seddon. Gaekwad's Oriental Series, № LVII (перс. текст), LXIX (сокращенный англ. пер.). Baroda, 1931—1934 (Ахсан-ат-таварих, т. XII).
Хасан Румлу — Ахсан ат-таварих. Рук. ЛГПБ, каталог Дорна, № 287 (тт. XI и XII, перс. текст).

تألیفات کمکی

Бартольд В. В. Народное движение в Самарканде 1365 г. ЗВОРАО, т. XVII, 1906.
Бартольд В. В. Новый источник по истории Тимуридов. Зап. ИВАН, т. V. Л., 1935 (посмертн. изд.).
Гордлевский В. А. Из религиозных исканий в Малой Азии — кызылбаши. «Русская мысль», 1916, № 11.
Ибрагимов Джафар. Ардебильское владение Сефевидов. Баку, 1960.
Ибрагимов Джафар. Феодальные государства на территории Азербайджана XV в. Баку, 1962.
Иванов П. П. Хозяйство джуйбарских шейхов. М.—Л., 1954.
Миклухо-Маклай Н. Д. Шиизм и его социальное лицо в Иране на рубеже XV—XVI вв. В сб.: Памяти акад. И. Ю. Крачковского. Изд. ЛГУ, 1958.
Молчанов А. А. К характеристике налоговой системы в Герате эпохи Алишера Навои. В сб.: Родоначальник узбекской литературы. Ташкент, 1940.
Новичев А. Д. Крестьянское восстание в Турции в начале XV века. «Проблемы востоковедения», 1960, № 3.
Петров П. И. Данные источников о составе воинских контингентов Исмаила I. «Народы Азии и Африки», 1964, № 3.
Петрушевский И. П. Внутренняя политика Ахмеда Ак Койунлу. Сборник статей по истории Азербайджана, вып. I. Баку, 1949.
Петрушевский И. П. Городская знать в государстве Хулагуидов. «Советское востоковедение», т. V. М. — Л., 1948.

Carra de Vaux. Ghazali. Paris, 1902.
Ethé H. Der Çufismus und seine drei Hauptvertreter in der persischen Poesie. Morgenlandische Studien. Leipzig, 1870.
Gobineau J. A. Trois ans en Asie — 1855—1858. Paris, 1859.
Goldziher I. Abdal. EI, vol. I.
Goldziher I. L'ascétisme aux premiers temps de l'Islam. Revue de l'histoire des religions, vol. 37, 1898.
Goldziher I. Asketismus und Sufismus. В кн.: J. Goldziher. Vorlesungen über den Islam, Bd. IV. Heidelberg, 1925.
Goldziher I. Materialen zur Entwickelungsgeschichte des Çufismus. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XIII. 1899.
Guyard St. 'Abd ar-Razzaq et son traité de la prédestination et du libre arbitre. JA, 7 sér., t. I.
Hartmann R. Zur Frage nach der Herkunft und den Anfangen des Sufitums. «Der Islam», Bd. VI, 1916.
Horten, Max. Indische Strömungen in der islamischen Mystik, Bd. I—II. Heidelberg, 1927—1928.
Macdonald D. B. 'Abd ar-Razzaq Kashanî. EI, vol. I.
Macdonald D. B. Al-Ghazali. EI, vol. II.
Macdonald D. B. Derwish. EI, vol. I.
Macdonald D. B. Emotional religion in Islam as affected by music and singing. JRAS, 1901—1902.
Macdonald D. B. The life of al-Ghazali with special references to his religious experiences and opinions. JAOS, vol. XX, 1899.
Margoliouth D. S. Kadiriya. EI, vol. II.
Massignon L. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris, 1922 (2-d ed. Paris, 1954).
Massignon L. La passion d'al-Halladj, martyre mystique de l'Islam. Paris, 1922.
Massignon L. Tarika. EI, vol. IV.
Massignon L. Tasawwuf. EI, vol. IV.
Merx A. Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik. Heidelberg, 1893.
Nicholson R. A. The idea of personality in sufism. Cambridge, 1923.
Nicholson R. A. The lives of 'Umar ibn al-Farid and Ibn al-'Arabi. JRAS, 1906.
Nicholson R. A. The mystics of Islam. London, 1914.
Nicholson R. A. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921.
Palmer E. H. Oriental mysticism. 2-d ed. with an introduction by A. J. Arberry. London, 1938.
Rose H. A. The Darvishes. Oxford, 1927.
Smith, Margaret. Rabi'a the mystic. Cambridge, 1928.
Smith, Margaret. Studies in early mysticism in the Near and Middle East. London, 1931.
Tholuck F. A. Ssufismus sive theosophia Persarum pantheistica. Berolini, 1821.
См. также раздел «Общая литература» и литературу к гл. VIII и IX (Источники и пособия)

مربوط بفصل سیزدهم

منابع

Анджолелло — Discourse of ... G. M. Angiolello. HS, vol. 49, pt. 2. London, 1873 (англ. пер.).
Анонимный венецианский купец — The travels of a Merchant in Persia. HS, vol. 49, pt. 2. London, 1873 (англ. пер.).
Анонимный историк шаха Исма'ила I — The early years of Shah Ismail..., ed. by Denison Ross. JRAS, 1896 (перс. текст).
Вассаф — Китаб-и мустатаб-и Вассаф. Бомбей, 1269 — 1852/53 (перс. текст; перепечатка: Тегеран, 1338 х. солн. — 1959).

Ибн ал-'Араби — The Tarjuman al-ashwaq, a collection of mystical odes Ed. by R. A. Nicholson. В серии: Oriental Translation Fund, New Series, vol. XX. London, 1911 (араб. текст, англ. пер. и комментарий).
Ибн ал-Мунаввар — Тайны единения с богом в подвигах старца Абу Са'ида (Асрар ат-таухид фи-макамат аш-шейх. Аби Са'ид). Изд. В. А. Жуковского. СПб., 1899 (перс. текст).
Кашани, 'Абд ар-Раззак — Abdu-r-Razzaq's Dictionary of the technical terms of the Sufies, ed. by Sprenger. Calcutta, 1845 (араб. текст).
Кашифи, Фахр ад-дин 'Али ибн Хусейн-и Ва'из — Рашахат 'айн ал-хайат. Лукноу, 1308—1890; также: Ташкент, 1329—1911 (перс. текст).
Кермани, Шах Ни'маталлах Вали — Materiaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermani. Textes pérsanes publiés avec une introduction par Jean Aubin. Teheran — Paris, 1956.
Кушейри, Абу-л-Касим — Ар-Рисалат ал-Кушейрийа. Булак, 1287—1870 (араб. текст).
Лахори, Рахималлах. — Хазинат ал-асфийа. Каунпур, 1312—1894 (перс. текст).
Лутф-'Али-бек Азур-и Исфахани. — Аташкада. Калькутта, 1249—1833; также: Бомбей, 1277—1860 (перс. текст).
Massignon L. Récueil de textes inédits concernants l'histoire de la mystique en pays d'Islam. Paris, 1929.
Риза-Кули-хан Хидайат — Маджма' ал-фусаха'. Тегеран, 1295—1878 (перс. текст).
Риза-Кули-хан Хидайат — Рийаз ал-'арифин. Тегеран, 1305—1887 (перс. текст).
Руми, Джалаль ад-дин, Меснави — The Mathavi-i Ma'nawi, ed. from the oldest manuscripts..., by R. A. Nicholson, vol. 1—8. London—Leyden, 1926—1940 (перс. текст, англ. пер. и комментарий).
Халат у суханан — см.: Абу Са'ид.
Хараканн, Абу-л-Хасан, шейх — Е. Э. Бертельс. Нур ал-'улум — жизнеописание шейха Абу-л-Хасана Харакани. В сб.: Иран, т. III. Л., 1929 (перс. текст, рус. пер. и введение).

تألیفات کمکی

Бертельс Е. Э. Основные моменты в развитии суфийской поэзии. В сб.: Восточные записки, т. I. Л., 1927.
Бертельс Е. Э. Суфийская космогония у Фарид ад-дина 'Аттара. Яфетический сборник, III, 1924.
Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. — Е. Э. Бертельс. Избр. труды [т. III] М., 1965.
Жуковский В. А. Человек и познание у персидских мистиков. СПб., 1895.
Иванов П. П. Хозяйство джуйбарских шейхов. М.—Л., 1954.
Крымский А. Е. Очерк развития суфизма до конца III века хиджры. Труды Восточной комиссии имп. Московского археологич. общества, т. II. М., 1895.
Семенов А. А. Бухарский шейх Баха уд-дин [Накшбанд]. Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского. М., 1914.
Abu Bakr Siraj ad-din. The origins of sufism. «Islamic Quarterly», vol. III, № 1. London, 1956.
Affifi A. The mystical philosophy of Ibn al-'Arabi. Cambridge, 1939.
Arberry A. J. An Introduction to the history of sufism. Oxford, [1942].
Arberry A. J. Le soufisme. Introduction, trad. franç. de. J. Gouillard. Paris, 1952.
Asin Palacios M. Algazel. Zaragoza, 1901.
Asin Palacios M. La mystique d'al-Ghazzali. «Mélanges de la faculté orientale de l'Université St. Joseph», t. VII. Beyrouth, 1914—1921.
Browne E. G. The Sufi-mysticism. В кн.: A Literary history of Persia, vol. I, chap. XII.
Carra de Vaux. Djalal ad-din Rumi. EI, vol. I.

Петрушевский И. П. Государства Азербайджана в XV в. Сборник статей по истории Азербайджана, вып. I. Баку, 1949.
Петрушевский И. П. Из истории Ширвана в конце XV в. «Исторический журнал», 1944, № 1.
Петрушевский И. П. Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении XVI — нач. XIX вв. Изд. ЛГУ, 1949.
Степанов А. С. Труд Дуки как источник по истории восстания Бёрклюдже Мустафы. «Византийский временник», т. V, 1952.
Строева Л. В. Сербедары Самарканда. Уч. зап. ЛГУ, № 98, 1949
Тверитинова А. С. К вопросу об изучении первого антифеодального восстания в Турции. «Византийский временник», т. XI, 1956.
Успенский Ф. И. Очерки по истории Трапезунтской империи. Л., 1929.
Шахмалиев Э. М. К вопросу о дипломатических сношениях первых Сефевидов с западными странами. Уч. зап. Азербайджанского гос. ун-та, серия историч. наук, вып. 1, 1950.
Эфендиев О. А. Из истории социальной и политической борьбы в Азербайджане на рубеже XV и XVI вв. Краткие сообщения ИВАН, вып. XXXVIII, 1960.
Эфендиев О. А. К некоторым вопросам внутренней и внешней политики шаха Исмаила I. Труды Ин-та истории АН АзССР, т. VII. Баку, 1957.
Эфендиев О. А. Образование азербайджанского государства Сефевидов в начале XVI в. Баку, 1961.
Aubin, Jean. Etudes Safavides, I. Journal of the economic and social history of the Orient, vol. II, pt. I. Leiden, 1959.
Babinger F. Marino Sanuto's Tagebücher als Quelle zur Geschichte der Safawijja. В сб.: 'Ajab-nama — A Volume of oriental studies presented to E. G. Browne. Cambridge, 1922.
Babinger F. Schejch Bedr ed-din... Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im Altosmanischen Reich. «Der Islam», Bd. XI, 1921.
Bayani Kh. Les relations de l'Iran avec l'Europe Occidentale à l'epoque Safavide. Paris, 1937.
Browne E. G. Note on an apparently unique manuscript— History of the Safawy Dynasty. JRAS, 1921, July.
Büchner V. F. Serbedars. EI, vol. IV.
Фальсафи, Насраллах. Тарих-и равабит-и Иран ба Урупа дар даурэйи Сафавийэ. Тегеран, 1334 х. солн. — 1955 (на перс. яз.).
Hinz W. Irans Aufstieg zum Nationalstaat im XV Jahrhundert. Berlin, 1936.
Икбаль (Эгбаль), 'Аббас. Тарих-и муфассал-и Иран аз истила-йи мугуль та инкираз-и Каджарийэ. Тегеран, 1320 х. солн. — 1941 (на перс. яз.).
Касрави, Ахмад. Шейх Сафи ва табараш. Тегеран, 1323 х. солн. — 1944 (на перс. яз.).
Minorsky V. A Mongol decree of 720—1320 to the family of shaykh Zahid. BSOS, vol. XVI, pt. 3, 1954.
Minorsky V. Musha'sha'. EI, Supplements, livre, 4, 1937.
Minorsky V. Shaykh Bali-efendi on the Safavids. BSOS, vol. XX, 1957.
Minorsky V. The Aq Qoyunlu and land reforms. BSOS, vol. XVII, pt 3, 1955.
Minorsky V. The poetry of Shah Isma'il. BSOS, vol. X, pt 4, 1942.
Minorsky V. The supporters of the lords of Ardabil. В кн.: Tadhkirat al-muluk (Appendices)..., ed. by V. Minorsky. London. 1943 (GMS NS, XVI).
Петрушевский И. [П]. Нахзат-и сарбадаран дар Хорасан. «Фарханг-и Иран замин», джильд-и 5—6, 1341 х. солн. — 1962 (перс. пер. с рус. Карима Кишаварза)
Roemer H. R. Die Safawiden. Freiburg, 1953.
Spuler B. Die Mongolen in Iran. 2 Aufl. Berlin, 1955.
Togan, Zaki Validi. Sur l'origine des Safavides. «Melanges Massignon», vol. III. Damas, 1957.